

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II



**REALIDAD Y UTOPIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE
BARUCH DE SPINOZA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Elsa Altagracia Saint-Amand Vallejo

Bajo la dirección de los doctores

Graciano González Rodríguez-Arnaiz
Antonio Pérez Quintana

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía del Derecho
Moral y Política II (Ética y Sociología).

Programa de Doctorado: *Filosofía y lenguaje: la formación
humanística en el desarrollo personal y sociocultural.*



REALIDAD Y UTOPIA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE BARUCH DE SPINOZA

Tesis presentada para la obtención del grado de doctor por la
Universidad Complutense de Madrid

Doctorando:
ELSA ALTAGRACIA PAULA SAINT-AMAND VALLEJO

Directores: **Dr. Graciano González Rodríguez-Arnaiz**
Dr. Antonio Pérez Quintana

Madrid, 2012

AGRADECIMIENTOS

A mi director de tesis Dr. D. Graciano González Rodríguez-Arnaiz

Al Dr. D. Antonio Pérez Quintana, por su apoyo intelectual para la terminación de esta tesis.

A mi ex director de tesis, fallecido, ido a destiempo, Dr. D. Antonio Jiménez García y a su viuda D^a Teresa de Jiménez.

A todos mis profesores del Programa Doctoral, doctores D. Manuel Maceiras Fafián, D. Luis Méndez Francisco, D. Emilio García y García, D. Jesús Cordero Pando, D. Alfonso Maestre Sánchez, D. José Miguel Marinas, D. Graciano González Rodríguez-Arnaiz.

A todos mis profesores de la Licenciatura en filosofía en UCM, doctores: D. Sergio Rábade Romeo, D. Ángel González Álvarez, D. José Luis Aranguren, D. Antonio Millán Puelles, D. José Adolfo Arias, D. Manuel Maceiras Fafián, D. Antonio Pérez Quintana, D. Luis Cencillo Ramírez, D. José Antonio García-Junceda, Ángel Currás Rábade, D. José Luis Abellán, D. José Hierro Pescador, D. Jacobo Muñoz Veiga, D. Oswaldo Market García, D. José Luis Pinillos, D. Juan Miguel Palacios, D. Alfonso López Quintás.

A Mis Compañeros Profesores de la Universidad Autónoma (UASD) de Santo Domingo, de las Escuelas de Filosofía y Ciencias Políticas, así como a mis alumnos.

A mi Madre (fallecida), farmacéutica de profesión y Decana y Profesora Meritísima, que en su tiempo me llevó de la mano al Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense, donde comencé a ver por primera vez lo interesante e importante de este conocimiento.

A mi Padre (fallecido), médico de profesión, que en su tiempo también me acompañó y me sugirió a iniciar los estudios filosóficos en playas extranjeras con la esperanza de que un día contribuyera a fortalecer el pensamiento de nuestro pueblo dominicano.

A mi querida hija; único tesoro, Dra. Elsa Consuelo Rollán-Saint Amand de Marrero, Junto a mi nietecita Sara Amanda y su padre Dr. Miguel Ibán Marrero Pichardo.

A mi hermano René, a tía Yolanda, tío Rómulo, tías Sergía, Minerva y Altagracia. También para mi prima Mercedes Minaya.

A mi esposo, Dr. Cecilio Díaz Carela, quien trabajó arduamente junto a mí, no sólo para darme aliento, sino para contribuir en todo lo que estuvo a su alcance.

A María Ángeles Ovejera, directora que me acogió y protegió en el Colegio Mayor Juan XXIII.

A mis amigas más cercanas, Susy Lora y Maricela Ricourt, y a todos los demás amigos y familiares juntos compartimos el Santo Domingo que es ya parte de nuestro recuerdo.

ÍNDICE DEL CONTENIDO

Págs.

INTRODUCCION	01
 CAPITULO 1: IMAGINACIÓN Y CONSTRUCCIÓN.....	23
1.1. La función imaginación.....	25
1.2. Imaginación y acción.....	47
1.3. Una nueva lógica.....	61
1.4. Fe y razón	77
1.5. Racionalismo materialista.....	91
 CAPITULO 2: EL REALISMO POLÍTICO DE SPINOZA.....	113
2.1. El realismo como punto de partida.....	115
2.2. La preocupación política.....	148
2.3. Una nueva filosofía política.....	179
2.4. Ciencia y determinación en el realismo de Spinoza.....	199
2.5. El realismo constructivo.....	219
 CAPITULO 3: NATURALEZA HUMANA Y RAZON EN SPINOZA...	245
3.1. El hombre integrado.....	248
3.2. La nueva visión del hombre.....	262
3.3. El estado de naturaleza.....	275
3.4. El derecho natural.....	285
3.5. El pacto.....	295
3.6. La función de la razón.....	299

3.7. El método.....	321
---------------------	-----

CAPITULO 4: TEORÍA DEL ESTADO..... 339

4.1. Individuo y Estado.....	341
4.2. Teoría del poder.....	359
4.3. Tipos de Estados.....	377
4.4. La libertad.....	408

CAPITULO 5: LA UTOPIA EN SPINOZA..... 413

5.1. Metafísica y política en Spinoza.....	416
5.2. Hacia la eliminación de los prejuicios.....	425
5.3. Spinoza frente a la filosofía de mercado.....	442
5.4. Crítica a las utopías abstractas.....	450
5.5. La utopía de Spinoza.....	480

CAPITULO 6: CONCLUSIONES..... 523

ANEXO 1: BIBLIOGRAFÍA..... 542

A. LIBROS Y CAPÍTULOS DE LIBROS.....	543
B. ARTÍCULOS.....	554
C. DIRECCIONES DE INTERNET.....	555

El presente trabajo, ***“Realidad y Utopía en el Pensamiento Político de Baruch de Spinoza”***, corresponde a la investigación doctoral, elaborada bajo la dirección de los profesores Dr. D. Graciano González R.-Arnaiz y Dr. D. Antonio Pérez Quintana como requisito para optar al grado y título de doctor en la Universidad Complutense de Madrid (UCM).

La doctoranda, de acuerdo con el Real decreto 778 / 1998, de 30 de abril por el que se regula el tercer ciclo de estudios universitarios en las universidades españolas, expondrá ante el tribunal pertinente la siguiente investigación.

La presente investigación se elabora en el marco académico del Programa Doctoral ***“FILOSOFÍA Y LENGUAJE: LA FORMACIÓN HUMANÍSTICA EN EL DESARROLLO PERSONAL Y SOCIOCULTURAL”***, llevado a cabo por la Universidad Complutense de Madrid (UCM), al amparo del Convenio suscrito en su día por esta universidad y la Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña (UNPHU) juntamente con El Centro de Altos Estudios Humanísticos y del Idioma Español, en Santo Domingo de Guzmán, Distrito Nacional, República Dominicana.

NOMENCLATURA

Seguimos la nomenclatura anotada por cada autor citado en el texto de la presente investigación, con modificaciones introducidas por nosotros. Ya que la *Ética* de Spinoza, traducida por Vidal Peña, está anotada en números romanos, seguimos este mismo modelo para la numeración de las Propositiones, Demostraciones, Escolios, Axiomas, Definiciones, etc. Con respecto a las siglas, así como también a las referencias de los textos de Spinoza, muchas de ellas se aclaran directamente en el texto y otras en los pies de páginas. Los términos que aparecen, casi en su totalidad se citan en el idioma español, con excepción de algunos que se citan en latín para lo cual lo presentamos, cuando lo amerita el caso, en letras cursivas, por ejemplo escribimos *conatus* en vez de conato, aunque pudiera ser que aparezcan ambos términos.

1. Abreviaturas:

Ap.= Apéndice
Ax.= Axioma
Cap. = Capítulo
Pref.= Prefacio
Prop. = Proposición
Def.= Definición
Dem. = Demostración
Dir.= Director
Esc.= Escolio
Lem.= Lema

2. Símbolos alfanuméricos.

E= *Ética*
1E= Parte primera de la *Ética*.
2E= Parte segunda
3E= Parte tercera
4E= Parte cuarta
Ejemplo:
5E Parte quinta de la *Ética* Proposición 22, escolio (5E XXII, escolio)=

3. Siglas:

PFC= Principios de filosofía cartesiana
CM= Cogitata metafísica.
PM= Pensamientos metafísicos
OP= Ópera Póstuma
TB= Tratado Breve
TIE = Tratado de la Reforma del Entendimiento
TIE I, 5= Tratado de la Reforma del Entendimiento Capítulo I, Acápite 5.
TP = Tratado Político.
TP I, 19= Tratado Político Capítulo I, acápite 19.
TTP = Tratado Teológico Político
TTP= III. Tratado Teológico Político Capítulo III.

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCION

Esta tesis tiene como objetivo el análisis de la obra del filósofo holandés Baruch de Spinoza (1632-1677) destacando el carácter realista y utópico de su pensamiento político, el cual se apartó sustancialmente, como trataremos de mostrar, del pensamiento racionalista de su época. Spinoza, al igual que muchos otros filósofos de su tiempo, se vio influido por las tendencias históricas que llevaron al hombre de Occidente a buscar independencia intelectual frente al control de la escolástica. La razón fue reclamada como patrimonio de la humanidad y se utilizó como punto de partida para la justificación de la capacidad de investigación, en libertad, frente al control dogmático de los principios teológicos. A partir de entonces y desde varios puntos de vista, se inició en Europa un movimiento de emancipación y de solvencia intelectual en el que se puso a rodar al mundo moderno.

El pensamiento de Spinoza se reveló como un pensamiento de continuidad en el que se rechazaban las contraposiciones típicas de la filosofía moderna. De igual modo, su concepción utópica de la realidad concentrada en la política, permitió a Spinoza superar las utopías abstractas en las que se intentaba la crítica de lo establecido

Las utopías abstractas, por su carácter ideológico, presentan en algunas formulaciones contenido positivo, en cuanto que favorables al hombre y su desarrollo, como parte de la naturaleza. Pero, en el marco de la filosofía política de Spinoza, el hombre queda inscrito dentro de un subconjunto de la realidad que se expande con el derecho que le otorga la potencia de Dios, manifiesta en cada uno de sus modos de expresión. En tal sentido, el tema de la satisfacción de los deseos y la superación de las necesidades; de la alegría y la búsqueda del regocijo, se presentan en Spinoza, como resultado del trabajo planificado del hombre sobre sí mismo y de su realidad inmediata, en una concepción eficiente que nos mueve al estudio respetuoso y minucioso del cuerpo humano para asumir, en efecto, una utopía materialista de integración en la que no se supera nunca la singularidad del hombre, como espacio privilegiado de expresión de la potencia natural.

a) *¿Por qué el planteamiento de la filosofía política de Baruch Spinoza en siglo XXI?*

Analizando con detenimiento la filosofía política de Spinoza notamos que esta tiene un sentido específico dentro de su sistema general. Sin embargo, muchas de las interpretaciones que se hacen sobre los textos del filósofo se pierden continuamente cuando se procede a la clasificación de su política en los marcos del realismo del siglo XVII o del lado de las utopías idealistas.

Spinoza intuye la política como la nueva forma de la metafísica y en sus trabajos filosóficos los análisis terminológicos tienden a la liberación del hombre de los lastres de una tradición que no se ha ocupado, efectivamente, de su realización como ser en el mundo. En el prefacio del TTP¹ el filósofo inicia hablando de que los hombres suelen vivir ignorantes de sí mismos, mientras se ufanan de poseer gran sabiduría. Los hombres son indecisos, piden consejo a cualquiera y viven llenos de temores, conducta que Spinoza señala como el origen de la superstición. Según Spinoza no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar a la muchedumbre y esto es lo que bajo la apariencia de religión lleva a los pueblos a adorar a los reyes como dioses y a rodearlos de una pompa religiosa. Por lo tanto, el régimen monárquico tiene su fortaleza en el temor para mantener a los hombres en servidumbre haciéndolos luchar por su esclavitud.

En el apéndice de 1E Spinoza² dice que la liberación del hombre depende de que los hombres comprendan la concatenación necesaria de las cosas, pero que un conjunto de prejuicios impide que el hombre pueda acceder a la comprensión del ordenamiento necesario, en el que puede realizar su liberación efectiva. En este apéndice se analizan los principales prejuicios concentrándolos en el prejuicio teleológico, que impide la investigación científica convirtiendo a los efectos en causas.

Por lo tanto, el filósofo holandés va a la política para transformar el ser del hombre dentro de un marco legal establecido y pone mucha atención al proceso de construcción de «ese hombre» en el ámbito de la política, tal y como este ha venido desarrollándose a lo largo de su realidad histórica, en razón de que Spinoza cuenta con la realidad de lo dado en el mundo. Cuando Spinoza abandona la metafísica tradicional para ir a la política, pone al servicio de una creación continuada del hombre en el Estado, todos los medios disponibles

¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.24.

² Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.95.

para depurar la imaginación creativa³ mediante la cual se puedan visualizar y establecer futuros diferentes para beneficio del hombre. En cambio, en las utopías tradicionales se cuenta con cuadros políticos que se presentan como crítica al «estatus quo» y se plantean modelos ideales que se suponen dignos de ser perseguidos, frente a una realidad ridícula y deficiente por la palidez de sus resultados.

Spinoza tiene una idea dinámica de la realidad que supera la esclerosis que sirve de marco al sujeto económico de la filosofía moderna y coloca las posibilidades de transformación en esa misma realidad, la cual, según nos dice, debe ser conocida en el despliegue de sus leyes, para que pueda ser liberada.

En el planteamiento de nuestro trabajo, nos ha parecido oportuno investigar las relaciones de Spinoza con el realismo político de su época, para destacar lo que lo separa del discurso de la dominación, según lo describe el filósofo en el prefacio del TTP. Por otro lado, hemos querido indagar acerca de las relaciones de Spinoza con las utopías del Renacimiento, que se apartaron de la realidad para criticarla, sin considerarla digna de ser conocida y sin intuir, como lo hizo Spinoza, que la realidad tiene en sí misma la potencia para trascender el estado presente de las cosas.

En nuestros días el Estado pierde peso específico como generador de humanidad, y las actuales relaciones internacionales limitan la soberanía de los Estados que conforman el concierto de las Naciones. Se detiene, así, un proceso de democratización progresiva, condición que Spinoza propuso como presupuesto de una libertad con raíces ontológicas en la que el ser del hombre pueda ser canalizado hacia su plenitud, en el marco del Estado. La realidad no da saltos y un hombre no puede ser ciudadano del mundo, sin ser primero y

³ En el prefacio del TTP Spinoza habla de la imaginación corrompida y dice que la imaginación en su delirio llama ciega a la razón e inútil a la sabiduría, pero según el filósofo estas son respuesta de Dios, como lo son los sueños y todo tipo de extravagancias. Para Spinoza el temor es el origen de este delirio en el que caen los hombres y su imaginación se vuelve supersticiosa. Véase TTP, prefacio, O. C. p.23. En la segunda parte de la *Ética* (Prop. XXVII, esc.) Spinoza habla de la potencia imaginativa como una virtud por medio de la cual el pensamiento afirma la existencia de una realidad que es complementaria con respecto a la realidad existente. En ese sentido dice que si el hombre imaginara cosas que no existen y supiera que no existen, entonces consideraría que su imaginación es una virtud, y no un vicio y sobre todo si dependiera de su propia naturaleza y si esa facultad de imaginar fuera libre. Libre porque no ha sido inducida por ningún agente externo, en este caso estaríamos hablando de una imaginación activa (creativa) que no proviene de pasiones, sino que funciona de manera complementaria con el conocimiento de la realidad, generando naturaleza segunda. Cuando Spinoza habla de la imaginación creativa se está refiriendo a una función mental en la que no hay error, es decir que está abriendo el campo de la verdad hacia lo posible de una manera material (Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.236-237).

fundamentalmente, ciudadano del Estado. Por lo tanto, mejorar el Estado y perfeccionarlo, haciéndolo más funcional, resultaría urgente en nuestros días, en que el espectáculo de las guerras muestra la imaginería supersticiosa en que se debaten los hombres, siendo incapaces de generar su propia historia.

La filosofía de Spinoza se propuso la superación sistemática e integradora de las oposiciones tradicionales de la filosofía, ampliando su horizonte hacia una filosofía positiva en la que no se cuenta con negaciones, frente a una realidad que se trasciende a sí misma en el despliegue de su esencia como potencia. Se trata de un materialismo que cuenta con la actividad de los elementos singulares en que la realidad se expresa, y con la denuncia de la manipulación ideológica que fabrica oposiciones falaces, para detener el curso efectivo de la historia. Una historia que no es “sufrida” por la realidad pasiva, sino que fluye desde la realidad misma, como despliegue de potencia real. En tal sentido, la filosofía de Spinoza plantea una nueva concepción de la política, que se identifica con la sociedad, mientras se cierra la brecha ideológica en la que se supone una sociedad previa al Estado. La contraposición Estado-Sociedad tiende a liberar la estructura institucional de sus responsabilidades, en cuanto a la canalización de la potencia humana hacia su liberación. En ese sentido, de los estudios del filósofo italiano Antonio Negri sobre la obra de Spinoza hemos extraído mucha luz. Su visión contemporánea y posmoderna, ha transformado la visión que se tenía de Spinoza en el discurso convencional. Analizando textos y ubicando a Spinoza en la problemática económica de su época, Antonio Negri⁴, ha resultado literatura filosófica pregnante y posibilitadora de novedosas interpretaciones con las que podemos contar en el día de hoy y que colocan a Spinoza entre los autores más originales y relevantes de la historia del pensamiento humano. Así mismo hemos contado con las ya clásicas interpretaciones de Gilles Deleuze (1975)⁵, en las que el francés descubre a la «expresión», como clave de la filosofía de Spinoza, en la que explica la contribución del filósofo holandés a la superación de la metafísica tradicional que se refleja en su visión

⁴ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, 382 pp.

⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, 335 pp.

política. Pierre Macherey⁶, otro autor francés, ubica a Spinoza adecuadamente en el pensamiento contemporáneo y destaca las conexiones que presenta la filosofía de Spinoza entre las diferentes ramas tradicionales de la filosofía.

La filosofía española contemporánea ha sido tomada en cuenta por sus contribuciones actuales al esclarecimiento de los principales problemas de la filosofía de Spinoza. Hemos tomado en cuenta las investigaciones de Rábade Romeo, Atilano Domínguez, Eugenio Fernández, Javier Peña, García del Campo, Miguel Beltrán y Luciano Espinosa Rubio, entre otros. Así como también las valiosas aportaciones de autores latinoamericanos como Diego Tatián y Marilena Chauí.

Los Tratados Políticos de Spinoza presentan una nueva visión de la democracia en la que lo que importa es el contenido de la participación en la constitución de las leyes; por tanto, sirve de correctivo teórico a las democracias formales que se materializan en nuestros días. Javier Peña destaca las condiciones ontológicas de la democracia en Spinoza, y reconoce que en Spinoza se trata sobre democracia de una manera original y novedosa, considerándola como estructura política de máxima racionalidad. Para Spinoza la democracia representa la unificación del Estado político, pues le permite identificar a los gobernantes con los gobernados desde el momento en que las multitudes ceden sus derechos sobre sí mismas y cuando obedecen, la obediencia se revierte sobre el sí mismo del individuo compuesto en que se constituye el Estado.

El estudio de Spinoza es necesario en este siglo XXI, porque nos ofrece la otra cara de la metafísica. Una cara que mantiene, según Negri (1993)⁷, una relación contradictoria con el capitalismo, por lo cual deviene refrescante frente a una metafísica tradicional en la cual la democracia se homologa con el Estado de derecho y el interés general sublima los intereses particulares. Spinoza, se independiza de los compromisos con esta tradición para acuñar la idea de una libertad constructora⁸. Para Negri⁹, Spinoza dio forma a una nueva

⁶ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, 262 pp.

⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.333.

⁸ La idea de una libertad constructora se refiere a la superación de las limitaciones naturales a los individuos en que se expresa la realidad. Para Spinoza la libertad es un objeto de conquista y de logro político, pero no es una libertad jurídica formal, sino una libertad constituyente en el sentido de que permite, a través de las instituciones políticas, una existencia individual que expresa su propia esencia singular. Véase TTP XX, p.212. Donde Spinoza se refiere al fin del Estado, el cual es la libertad.

idea de racionalidad para sustentar un neo-racionalismo contemporáneo, de orden materialista, en el cual esa racionalidad tiene que ser construida en lo que el autor llama la ontología constitutiva¹⁰. En la tradición se relegaba a segundo plano la filosofía política de Spinoza, concediendo importancia a una teoría del conocimiento, a las transformaciones de la metafísica cartesiana en los Principios de Filosofía Cartesiana, o a la Ética, en descuido del pensamiento político que se consideraba separado del tronco doctrinal de Spinoza. Estos factores hicieron del pensamiento político del filósofo un accesorio marginal dentro del sistema y confinaron su interpretación en el marco del realismo que se desarrollaba en su época, acentuando las críticas que aparecen en sus textos políticos definitivos a las utopías, a las que llama «quimeras», y en las cuales se pierden las energías necesarias para la liberación de la realidad en ensoñaciones lánguidas que apartan al hombre de la acción política transformadora.

Las diferencias del sistema filosófico de Spinoza con el cartesianismo se desarrollan a nivel de la teoría del conocimiento y de las concepciones metodológicas, así como también, a nivel de la ética y la concepción de la realidad. La superación del formalismo metodológico¹¹ y la ruptura con la teología trascendente¹², que en Descartes no se había podido superar, llevan a Spinoza a constituirse en un filósofo de ruptura con el que se inauguran nuevos caminos para la investigación de la realidad, que habrán de posibilitar las transformaciones necesarias en nuestros días en que las guerras utilizan la tecnología para despersonalizar el atropello y para la fantasmagoría de un miedo planetario, contra el que Spinoza quiso prevenir.

⁹ Ibídem, p.313.

¹⁰ Negri habla de ontología constitutiva porque para Spinoza la ontología identifica la sustancia con los modos y pone en el modo singular la potencia que se despliega en las condiciones de su existencia. Superando el esquema pasional, en el marco de las instituciones impersonales que Spinoza propone, el hombre puede lograr apropiarse de su propia potencia y vencer las barreras que frenan las condiciones de su existencia. En tal sentido la existencia constituye un terreno de constitución ontológica que no puede lograrse fuera del Estado. Véase a Negri, O.C., p.333.

¹¹ Descartes propuso una metodología formal a donde el método decide previamente sobre los valores de verdad de los contenidos, mientras que en Spinoza el método sigue el mismo camino de la producción evitando la metodología formal (Ver Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.66).

¹² Spinoza, desde sus primeros escritos, defendió la inmanencia, siguiendo la tendencia que se había iniciado en el Renacimiento, en su lucha por superar la trascendencia de la escolástica. Ya en la primera parte de la Ética, el filósofo justifica una inmanencia que identifica a la sustancia con el modo. En esa identificación, su filosofía aterrizaba en un materialismo que tiene su punto de partida en la realidad singular, individual y concreta. Véase a S Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.74.

Spinoza es realista, en el plano político, cuando rechaza el iusnaturalismo moralizador que se distancia del fenómeno humano, tal cual es. Ante esto último, Spinoza propone un pensamiento comprensivo y piensa, que toda propuesta política tiene que partir de lo que es por necesidad. Por otra parte, en Spinoza, el Estado es una realidad más y no está fuera del sistema. Al igual que toda otra realidad, depende para su constitución de la composición de sus elementos y su fuerza está conectada genéticamente con la de sus constituyentes que son los individuos integrados en la multitud. Esta idea permitió a Spinoza establecer relaciones entre las distintas formas políticas, ordenándolas según su progresivo derecho de soberanía y la cantidad de su poder. Y en la medida en que la escisión gobernante-gobernados desaparece en la identificación democrática, podremos hablar de calidad con respecto a los sistemas políticos y de su perfeccionamiento progresivo, con los que Spinoza cuenta para la realización de su proyecto de liberación del hombre. Pero la filosofía política de Spinoza tiene también aspecto racionalista, ya que para él la razón es el instrumento de liberación que permite que aquellos hombres que puedan desarrollarla, comprendan la realidad y tomen posiciones activas, liberados de imágenes y objetos irracionales, creándose a sí mismos en concordia social. Reconoce el filósofo que el hombre es mucho más que razón, porque tiene deseos pre-rationales y su esencia es esa pulsión por continuar siendo. En tal sentido, el hombre no puede suprimir los afectos ya que son el fruto de la interacción, de la que según el filósofo, el hombre no puede sustraerse, en un reconocimiento de la sociedad como marco creativo de humanidad. Por tanto lo único que podemos hacer con los afectos es reorientarlos.

Spinoza ha motivado desde el siglo XVII la investigación científica sobre el fenómeno humano destacando la importancia de la singularidad como expresión única de la realidad. Spinoza apuesta por el desarrollo de la ciencia y por el fortalecimiento educativo de una mentalidad científicamente estructurada que supere la superstición y la idolatría que sobreviven en nuestros días al desarrollo tecnológico.

En el terreno político, el racionalismo de Spinoza se expresa cuando considera la funcionalidad de la razón como organizadora de la sociedad y de las relaciones humanas (4E XXXVII; TP III, 7)¹³. De este modo, se establece una correlación entre la racionalidad

¹³ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, 392 pp.

de una estructura política, y su estabilidad y seguridad, como marcos de la actividad humana.

Es la razón la que puede superar los conceptos pasionales y el choque azaroso de los intereses individuales, creando un clima de concordia (4E VI y XXXV)¹⁴. La democracia se estableció entonces como lugar de la racionalidad (TPP XVI; TP II, 15-17)¹⁵. Pero la racionalidad en Spinoza no es discreta frente a la imaginación, sino que se establece un continuo en que las pasiones pueden ser canalizadas racionalmente y sin frustración. Las instituciones políticas en Spinoza tienen la misión de inducir pasiones alegres y positivas con la conciencia de que, modificando pasiones, se modifica la naturaleza humana. Así, mientras en Spinoza es necesario partir de las cosas tal y como son, necesariamente, su política desborda la descriptiva y apunta hacia la posibilidad de hacer de la sociedad un lugar para la libertad y la alegría, gracias a la intervención de la razón política. Ella permitirá superar los prejuicios y las legitimaciones ideológicas, superando las tensiones necesarias, en un campo de fuerzas múltiples determinado pasionalmente.

b) *Spinoza y el entorno sociopolítico donde desarrolló su filosofía.* Baruch de Spinoza nació en Ámsterdam, Holanda, un 24 de noviembre de 1632 y desde joven algunos lo apodaron «apóstol de la razón»¹⁶. Posteriormente declaró en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), que el más alto bien consiste en el conocimiento de la unión que hay entre el hombre y la Naturaleza:

“Este es pues el fin al que tiendo; adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que esto sea efectivamente así, es necesario entender a la Naturaleza en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza humana. Es necesario además, formar una sociedad, tal como cabría desear a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad (TIE 14)”¹⁷.

¹⁴ Ibídem, 392 pp.

¹⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, 139-262 pp.

¹⁶ Ver Filosofía Digital, [En línea], en <http://www.filosofiadigital.com> [12/11/2011].

¹⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p.80.

Baruch de Spinoza fue holandés de nacimiento, de origen sefardí-portugués. Sus parientes quisieron que fuera rabino, por ello realizó considerables estudios. Aprendió hebreo y latín, y al mismo tiempo estudió geometría y física. Se cree que la lectura de las obras de Descartes lo llevó a la filosofía, y luego el trabajo manual de pulidor de lentes para instrumentos ópticos le permitió pensar más libremente.

Para el año en que nació Spinoza, Ámsterdam y Holanda formaban parte del Santo Imperio, bajo la soberanía española, y recibían el nombre, conjuntamente con otros territorios, de Provincias Unidas. Guillermo de Orange-Nassau, llamado el Taciturno (1533-1584) lanzó un movimiento de liberación nacional que comenzó en 1568 y culminó con el tratado de Westfalia en 1648. Mediante este tratado, España reconoce derechos a las Provincias Unidas, así como su independencia del Santo Imperio. En 1650 se estimaba una población de 1.9 millones de habitantes, de los cuales la mitad vivía en las ciudades. Una vez libre, estos territorios se abrieron rápidamente a la religión protestante, y los calvinistas pronto la convirtieron en la fe del nuevo Estado.

En el siglo XVII, mientras Europa está en plena crisis económica, las Provincias Unidas, que entonces se convierten en la primera potencia económica mundial, conocen un siglo de bienestar. Ahora bien, esta enorme prosperidad económica, venía siendo producto de la independencia política. Ámsterdam se convirtió en buque insignia en el ascenso del comercio internacional para toda Europa, un ejemplo lo constituye el hecho de que allí se desarrolló la banca europea más importante de aquella época. Las Provincias Unidas, que ejercían un semimonopolio sobre el comercio marítimo, tanto se asociaron, como se convirtieron en colonizadoras en América, India, Bengala, Ceilán y El Cabo. Sus sociedades anónimas llevaron a cabo el comercio de esclavos y productos de plantaciones, a lo largo de la costa occidental de África, Brasil y el Caribe. Sin embargo, a pesar de que en pleno siglo XVII las persecuciones religiosas se volvieron importantes en toda Europa, las Provincias Unidas, gracias a su tolerancia religiosa y a su prosperidad económica, según comentan algunos autores, se convierten en un gran centro cultural, a pesar de su nacionalismo antiespañol. Además, la situación de prosperidad y bienestar que allí se vivía, promovió la llegada de numerosos científicos y refugiados políticos.

Las Provincias Unidas constituyeron una federación descentralizada formada por siete provincias iguales, pero Holanda, como la de mayor potencial económico y población,

asumió el control político efectivo. No obstante, el desarrollo desigual entre las distintas provincias y la zona rural y urbana, así como la no distribución de la riqueza, permitieron que inmensas fortunas se codearan con la pobreza del campesinado y los «cinturones de miseria», integrados por los proletarios urbanos, creando un cierto malestar social. Por otra parte, se desarrolló una lucha por el poder entre las dos grandes corrientes políticas. Así se enfrentaron los orangistas con los republicanos. Los primeros estaban formados por la familia Orange-Nassau, la nobleza, los latifundistas y el ejército, y procuraban un Estado centralizado de fe calvinista. Mientras que los republicanos, formados por la burguesía urbana, industrial y comercial, quienes desarrollaron una economía liberal, eran provincialistas y predicaban la tolerancia religiosa.

En 1650 estalló un conflicto entre los dos grandes partidos, Guillermo II Orange-Nassau muere repentinamente y el mismo año se suprime la función del Estatúder (Stadhouder), quien tenía a su cargo los poderes ejecutivos y militares del Estado. Estas tensiones hicieron que Jan de Witt (1625-1672), del partido republicano, se convirtiera, en 1653, en el Gran Pensionista, presidente de la asamblea de representantes de las siete Provincias. Sin embargo, el pueblo llano permaneció junto a la familia Orange-Nassau, de modo que el partido republicano terminó convirtiéndose en un partido de regentes.

Durante el gobierno de Jan de Witt, una serie de guerras para ganar el monopolio de los mercados crearon problemas económicos y políticos a nivel del gobierno, lo que debilitó a las Provincias Unidas. En 1654, por un acto de navegación, el gobierno inglés estipuló que todas las mercancías que partieran del país debían estar cargadas en barcos ingleses, esta medida puso término al semimonopolio marítimo de las Provincias Unidas.

En 1672, la política hegemónica de Luis XIV y las rivalidades interiores pusieron fin a la república holandesa y trajeron al poder a Guillermo III de Orange-Nassau (1650-1702), quien en 1689 aceptó el nuevo régimen constitucional y se volvió rey de Inglaterra. La vuelta al poder de la familia Orange-Nassau y la caída de Jan de Witt, afectaron a Baruch de Spinoza, en vista de que contó con la protección de Jan de Witt. Durante el gobierno de este Spinoza pudo publicar, en 1670, su Tratado Teológico Político (TTP), aunque lo hizo de manera anónima. Esta obra, sin ninguna duda, fue la que suscitó un gran alboroto en toda Europa, lo mismo entre los filósofos que entre los teólogos de todas las tendencias. Lo que más molestó a los teólogos, fue que Spinoza propuso una interpretación

racional de las Sagradas Escrituras, y le atribuyó a los libros un origen histórico y puramente humano. Negó la existencia de un Dios creativo personal, así como de algunos dogmas como la encarnación, la redención, y la resurrección, de modo que con la caída de Jan de Witt su situación se volvió muy precaria. Es a partir de ese momento, cuando decide ganarse la vida puliendo catalejos y comienza a desarrollar de lleno, la construcción de su obra filosófica, que probablemente ya tenía concebida, pero que no se da a conocer, la mayor parte de ella, sino después de su muerte.

Spinoza murió en La Haya¹⁸ el 23 de febrero de 1677, recién había cumplido los cuarenta y cuatro años, de una enfermedad pulmonar que venía padeciendo con entereza espiritual, según sus biógrafos, en la última década de su vida¹⁹. Sin embargo, la vida del filósofo holandés fue la de un sabio que recibió la oportunidad de ser contratado para ocupar la cátedra de filosofía, en la Universidad de Heidelberg²⁰, en 1672. Es notoria la contestación negativa que dio Spinoza a esta invitación cuando dijo que: «Ante todo, me digo que debería renunciar a hacer progresar la filosofía, si quiero dedicarme a instruir a los jóvenes. Luego me digo que no sé qué límites debería poner a esta libertad de pensamiento de que me habla, si quiero evitar dar la impresión de amenazar la religión establecida; pues los cismas no vienen tanto de un amor ardiente por la Religión como de las diversas pasiones que agitan a los hombres y de su gusto por la contradicción, que habitualmente les hacen deformar y pervertir las cosas más claramente expresadas. Y si ya lo he experimentado, aún viviendo sólo y aislado, tendría que temerlo mucho más si me elevara a la dignidad que usted me ofrece»²¹. La oferta para ocupar la cátedra en Heidelberg le fue hecha a Spinoza por el profesor de teología Johan Ludwig Fabricius (1632-1697) en una correspondencia (Carta 47) que le dirigió al filósofo de fecha 16 de febrero de 1673, es

¹⁸ Domínguez, Atilano, «España en Spinoza y Spinoza en España (A modo de Introducción)», Edición Preparada por Atilano Domínguez, *Congreso Internacional Sobre Spinoza y España*, Almagro, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, España, 1994, p.9.

¹⁹ Alain, *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, traducción de Maité Serpa, 2007, p.20.

²⁰ La Universidad *Ruprecht Karl de Heidelberg* o Universidad de Heidelberg fue fundada en el año de 1386, en la ciudad de *Heidelberg*, *Badem Wutemberg*. Se considera como la más antigua universidad alemana, siendo fundada por Ruperto I, quien quiso tener en su territorio facultades de filosofía, medicina, teología y jurisprudencia, *Ibíd*em, p.20. Vea también [En línea], Disponible en <http://es.wikipedia.org>, [12/10/10].

²¹ Véase a Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2007, p.20.

decir cuatro años antes de que Spinoza falleciera²², cumpliendo la orden del Elector Palatino Carlos Luis (1617-1680), quien vivió refugiado en Holanda.

La familia de Baruch de Espinosa, tuvo su origen en la comunidad Espinosa de los Monteros, en la Provincia de Burgos²³, España. Fue una familia que, según algunos autores, se marranizó y volvió al judaísmo en varias ocasiones. Esta doble condición marrano-judía era también doblemente peligrosa, pues los inquisidores generaron una corrupción tal en los métodos y prácticas acusatorias, que ser judío o marrano era prácticamente lo mismo. Según se sabe, en todos los sentidos se hacían acusaciones, ya por judaizar, ya por incidir en los conversos para que volvieran al judaísmo. De este modo, los judíos conversos, que no disponían de una buena formación judía, acusaban a los judíos para demostrar que su conversión al cristianismo había sido completa y estaban limpios de corazón. A finales del siglo XV, cuando la unificación de España se convirtió en realidad a los pies del Reino de Isabel la Católica, completada con la rendición de Boabdil el 2 de enero de 1492, tal unificación exigía un solo Dios así, en marzo de ese año se firmó la expulsión de los judíos bajo el lema «o se convierten o se» van. Pero, no sólo se exigía el bautismo, sino una permanente vida pública y privada donde se notara la conversión cristiana y un propósito de enmienda para adoptar un modelo de vida bajo la fe. En estas circunstancias, la familia «Espinosa» se va hacia Portugal y cambia su apellido a Spinoza. Y se va huyendo del peligro de ser judía conversa. Aunque muchas familias se quedaron los «Espinosa» entendieron que podrían ser acusados de judaizar, lo que era lo mismo que seguir siendo judío.

En Portugal, los «Espinosa» seguían siendo judíos, hasta que el rey Juan exigió que todos aquellos judíos que habitaran en el territorio portugués tendrían que bautizarse y como no podían escaparse de esta nueva imposición religiosa, los «Espinosas», ya «Spinoza», volvieron a practicar el marranismo. Luego de que la situación religiosa apretó nuevamente, a mediados del siglo XVI, y los judíos sefardíes previendo situaciones de torturas y muertes ya vividas en España con la inquisición, decidieron marcharse de Portugal y fueron bien recibidos en Holanda y Francia, por asunto de conveniencia política.

²² Véase A Baruch de Spinoza, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, España, 1988, p.299.

²³ Véase a Ángel R., José Guillermo, De lo Político en Spinoza, Universidad Pontificia Bolivariana, Colección de papeles (papers) de la Maestría de Estudios Políticos, [En línea], Disponible en <http://www.taringa.net>, [31/01/10].

Una vez allí, los judíos aportaron importantes conocimientos para el desarrollo de la industria, la navegación, la cartografía, la historia, el comercio, la medicina, entre otras actividades. La contribución de los judíos a la economía de Holanda ayudó a que ese país se convirtiera, varias décadas después, en una potencia económica de gran incidencia en el comercio marítimo de toda Europa y lograra fundar colonias en Asia, África y América.

La formación de la comunidad judía en Holanda incluyó el desarrollo de habilidades filosóficas, científicas y médicas que no armonizaron muy bien con el control rabínico que ejercía su poder en aquellas comunidades judías, especialmente en Ámsterdam. Uriel Da Costa, por ejemplo, se enfrentó contra algunos postulados dogmáticos tradicionales como el de la inmortalidad del alma individual y cuestionó la revelación, por lo cual fue condenado en 1647. Acusado de saduceo, Uriel Da Costa²⁴ fue perseguido, encarcelado y llevado al suicidio por una comunidad que como la judía de Ámsterdam, reforzaba sus mecanismos de control. Según Albiac:

“Una tal tradición de intelectualismo inmanentista, con reducción de premios y castigos a este sólo mundo presente, y avenimiento estricto a la única ley escrita, rechazando como espuria toda tradición oral o ley de boca, existe en la historia del judaísmo; es el temido y aristocrático saduceísmo”²⁵.

Albiac²⁶ afirma en ese mismo contexto que esa tradición intelectualista parece ser la reacción al cristianismo que interpreta las escrituras del viejo testamento, basándose en el nuevo; mientras que la comunidad marrana de judíos hispanos portugueses, se apegó a la letra con celo interpretativo.

Las ideas básicas de Da Costa son enumeradas por Albiac²⁷, y, aunque limitadas, tales ideas aparecen explosivas en el contexto europeo del siglo XVII, pues señalan la correspondencia entre el alma de los hombres y el alma de los animales, en el sentido de que ambas dependen de la existencia del cuerpo físico. Por otra parte, estas ideas reducen el nacimiento del alma a la generación del cuerpo, en un texto muy curioso y significativo en que Uriel Da Costa habla de las características propias del temperamento de algunos

²⁴ Fernández García, E., *Potencia y Razón*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1988, p.7.

²⁵ Albiac, Gabriel, *La Sinagoga Vacía*. Ediciones Hiparión, S. L. Madrid, España, 1987, p.215.

²⁶ *Ibidem*, p.216.

²⁷ *Ibid.*, p.216.

animales que toma como ejemplo, haciendo una serie continua, en la cual junto al elefante y a la zorra aparece el hombre. Al final de cuentas Uriel Da Costa tiene, según Albiac, las condiciones teóricas de un epicúreo, aún cuando no habría leído ni a Epicuro ni a Lucrecio.

El padre de Spinoza llega a Holanda y allí vuelve al judaísmo; pero a un judaísmo diferente, el cual según algunos autores es liberal y ve el mundo por su variedad, por el acontecimiento y presente político, no como una identidad particular propia y siempre estable, como se supone que sería el mundo de aquellos judíos que nunca abdicaron de su fe. Incluso, muchos de los judíos sefardíes que llegaron a Holanda se comportaron como católicos, como una consecuencia de la práctica del marranismo²⁸ al que estuvieron acostumbrados por décadas. Los judíos sefardíes, que volvieron al judaísmo, chocaron entonces en Holanda con los judíos ashkenazim, que venían de Europa oriental, especialmente los judíos polacos quienes impusieron su ortodoxia. Son precisamente estos judíos ashkenaz, representados por Saúl Leví Morteira, los que se van a enfrentar a Baruch Spinoza y a Juan del Prado²⁹ para conminarlos a que vuelvan al judaísmo ortodoxo.

Baruch de Spinoza fue excomulgado del judaísmo en 1656, a los 24 años de edad. Este rechazo de la comunidad judía y su expulsión de Ámsterdam, así como también el hecho de que asumió posiciones muy críticas hacia la religión en general, causaron en él persecuciones e incluso intentos de asesinato. Forzado a dejar la casa familiar, se convirtió en pulidor de lentes y de ahí en adelante prestó mayor atención a la creación y difusión de sus escritos filosóficos.

c) *Contenido de la investigación.*

Esta investigación, centrada en el pensamiento político de Baruch de Spinoza, está estructurada en un total seis capítulos, el último de los cuales corresponde a las conclusiones. En el capítulo uno se desarrolla el tema de la imaginación como constructiva

²⁸ Se cree que desde el cautiverio en Persia el judío (*anusim*) ejerce el marranismo, lo cual significa convertirse a otro credo de manera externa; simulando la nueva creencia en sitios públicos y retornando a la antigua religión en la intimidad. Contra esta posición fue que Esdras obligó a aplicar una serie de reformas profundas y a realizar copias de la Ley, ya que luego que llegó a Jerusalén por decreto real de Atajerjes en el 457 a. C., encontró que los judíos eran muy negligentes en la observancia de la Ley. Esdras supo que la memoria es frágil y que sólo se mantiene estable en la palabra escrita y que a partir de ahí, de la escritura, los hombres podrían saber quiénes eran e imaginarían lo que podrían llegar a ser. Bajo el gobierno de Nehemías, unos trece años más tardes Esdras dirigió una lectura y exposición pública de la ley (Neh.8). Ver a Anjel R., José G., *De lo Político en Spinoza*, [En línea], Disponible en <http://memoanjel4blogspot.com>, [6/6/2011].

²⁹ *Ibidem*, p.7-8.

de la realidad y el rol que juega en la política. Iniciamos el capítulo hablando de la deducción de la imaginación, y presentándola como vía escogida por Spinoza para romper el ser, utilizando el conocimiento de primer género como conocimiento no adecuado para complementar una realidad abierta, como expresión de la naturaleza. Cuando Spinoza introduce el elemento de la imaginación en la política, se plantea su utilización como pulsión transformadora y liberadora en la que se hace presente una nueva forma de apropiación, que sirva para la realización del hombre. Es decir, una apropiación en la que el hombre se apropie de sí mismo.

En dicho capítulo presentamos también, la utilización del método hermenéutico, así como la valoración de las ideas no adecuadas, como apertura de una realidad que tradicionalmente se considera cerrada. Hablamos, además, de las distintas formas de imaginación y de la obediencia como aglutinante sociológico. Spinoza relaciona una variedad de métodos con el objeto de estudio, pudiéndose notar una crítica concreta a la metodología abstracta de los racionalistas, lo cual deja entrever una fuerte tendencia de Spinoza hacia el empirismo a este nivel del desarrollo de su filosofía, en el que pone atención primordial al conocimiento de experiencia en que conocemos las cosas singulares. Además, Spinoza nos presenta la funcionalidad de los conceptos universales, en cuanto construcciones de la imaginación y nos conduce hacia una nueva visión de la racionalidad que se pone al servicio de una naturaleza humana imaginativa, mientras separa de manera definitiva a la religión de la política. Con esto último pretende el filósofo rescatar, como veremos más adelante, una luz natural del entendimiento no represivo, como canalizador de unas energías naturales que se propone estimular.

En el capítulo dos abordamos los problemas que tienen que ver con el realismo político de Spinoza, así como las características singulares de su filosofía, que parte de lo dado con intenciones de transformación, siendo el objetivo de «liberación efectiva» el que lleva a Spinoza a superar a los realistas de su tiempo. Todos los puntos comunes con el realismo político se plantean para destacar después las diferencias, es decir, la contribución a la liberación que representa su concepto de naturaleza transformable y el papel del hombre en esa transformación, en el marco del Estado.

En sus reflexiones con respecto a la potencia y a la acción positiva Spinoza supera la dialéctica, cuando considera que las limitaciones que cercan necesariamente al ente

individual no son realidades negativas, sino barreras para ser superadas en el camino de la liberación. Las limitaciones que el ser vence en su camino de desarrollo están determinadas por la multiplicidad, en la que los individuos de la naturaleza buscan su realización de manera caótica, por eso para Spinoza la liberación sólo se realiza en el Estado Político. El papel de la política en el sistema y las motivaciones de la investigación en el proyecto de Spinoza, así como las condiciones en que se desarrolla el celo religioso y sus consecuencias destructivas en el seno de la comunidad, llevan al filósofo a identificar a la religión con la política como base del binomio opresión-liberación, así como también a observar el curso que será determinado por el ejercicio de la imaginación, que debe mantenerse sana para complementar la realidad hacia el norte de la libertad y el regocijo.

Spinoza, plantea la necesidad de la ley política en su condición de continuidad con respecto a la naturaleza, y las utilidades que sirven de justificación a la soberanía del Estado. Por otra parte el racionalismo de Spinoza es de cuño especial, puesto que no lo concibe como freno y frustración de las manifestaciones eventuales de la naturaleza, sino como guía en la cual se recomienda la alegría para que indique plenitud ontogénica en un ser que tiene la obligación de ser en el mundo, demostrando sus habilidades y la magnitud de la potencia de un ser que tiene derecho a existir. La imaginación que se desarrolla en base a leyes de asociación sustituye en la mayoría, el ejercicio de una razón que permite que nos ubiquemos en el orden y concatenación de las ideas verdaderas en que podemos conocernos, a las cosas externas y a Dios. Sin embargo, la identificación entendimiento-voluntad se estableció para justificar que todos los modos, aunque sean imaginativos, pueden ser llevados al seno de Dios, en que por el amor intelectual de Dios podemos conocernos para no equivocarnos en la planificación de los encuentros. Al concluir el capítulo dos hacemos notar la importancia del Estado para la vida de los hombres en condición de igualdad, superando así el estado de naturaleza donde el hombre tiene que someterse a la ley del más fuerte.

En el capítulo tres nos acercamos a la idea que tiene Spinoza acerca de la naturaleza humana, según la cual el hombre se ubica en el marco de la naturaleza. La fijación de la esencia humana en el *conatus* y la independencia teórica de Spinoza, frente a las tendencias previas en la filosofía a poner la esencia del hombre en la razón, para dejarlo aislado del resto del esquema natural, fueron analizadas por nosotros a lo largo de este estudio. Se trata

de una antropología descriptiva que intenta comprender al modo humano, como, según piensa Spinoza, han de ser comprendidos todos los modos del esquema natural: determinando las leyes que controlan su expresión. El estudio spinozista del hombre se realiza bajo los parámetros de la mecánica, de manera contundente y novedosa como ninguno de sus contemporáneos se había atrevido a hacer.

En el capítulo tres veremos que Spinoza reclama para el modo humano una parte de la energía divina y creativa de Dios. Podemos observar, además, que a Spinoza le importan más las características de la naturaleza humana que las formalidades del derecho. El filósofo piensa que la investigación debe concentrarse en una determinación progresiva de los objetos de deseo y de la función de la razón, como guía para la canalización de tales deseos, así como para la obtención de sus objetivos. La razón no tiene aquí un papel frustrante, sino auxiliar y según el filósofo, la razón cumple su cometido cuando se materializa en las instituciones del Estado, siempre al servicio de los intereses individuales los que, según Spinoza, no se deben abandonar nunca.

Continuando con el capítulo tres, podemos observar que Spinoza se diferencia de los realistas tradicionales por el desarrollo de las funciones críticas y filosóficas. Critica a la filosofía tradicional en su conjunto y al racionalismo de su época de cuyo positivismo conformista se distancia. Con su metafísica se pone a «distancia crítica» con respecto a lo dado y abre los caminos de una transformación ética, negándose a una metafísica explicativa y caminando hacia la práctica. Podemos ver, sin embargo, que el método de Spinoza es un método adaptado a la ética, a la praxis y a lo constructivo y que postula en cada uno de los efectos, una causa posible para deducir a partir de ella los casos singulares. Spinoza presenta un método sintético para el cual los objetos estudiados se consideran causa de efectos subsiguientes en una consideración activa de la realidad en que la realidad misma resulta transformada. En cuanto a la política, Spinoza se sale del método geométrico y ensaya métodos como el fenomenológico, empírico, casuístico, hermenéutico e históricos experimentales, demostrando que para él el método depende del objeto de estudio y para cada uno de los objetos debe buscarse el método más funcional.

En el capítulo cuatro hacemos un análisis de la teoría del Estado planteada por Spinoza en el Tratado Político (TP), donde, entre otros aspectos, se destaca la identidad «Sociedad-Estado» y la negativa de Spinoza en reconocer la distancia que tradicional-

mente se ha establecido entre la sociedad civil y el Estado. En la discusión de los textos analizados en el capítulo cuatro, utilizamos como referente la teoría del individuo compuesto y las leyes que para el desarrollo de la individualidad, llevó a cabo Alexandre Matheron (1971), partiendo de la segunda parte de la *Ética*. Se discute, además, el esquema de individualidades de sucesivas complejidad hasta llegar a tratar las relaciones interestatales, así como las leyes que determinan la conservación del Estado. De igual modo comentamos la original teoría spinozista del poder, que se conecta con la potencia de la multitud y que adquiere la máxima racionalidad en la democracia. Estudiamos los distintos tipos de Estado según su índice de coherencia, lo cual determina su grado de racionalidad, donde Spinoza postula la democracia como el sistema de mayor armonía y en el cual el poder se haya repartido e identificado con la potencia de las masas populares. En ella, los individuos han sumado sus grados de potencia en la búsqueda de sus objetivos inmediatos, rompiendo las barreras de limitación y amparados en la impersonalidad de las instituciones.

Spinoza hace de la libertad del hombre, como sujeto individual, el objetivo de la política y de las instituciones y además rechaza los autoritarismos, mientras rompe con su época al señalar a la democracia como lugar de la racionalidad, en un tiempo en el que los absolutismos representaban la manifestación de la razón. Las reflexiones de Spinoza se hacen depender de una inicial inquietud política y se discuten más adelante, conjuntamente con algunos comentarios sobre las sectarizaciones religiosas y sus efectos negativos para la integración política.

Desde sus primeros escritos, Baruch de Spinoza ubica a la comunidad como su principal objetivo teórico y exhibe una fuerte tendencia a convertir la teoría en práctica. En tal sentido, la idea de apropiación que hereda del humanismo renacentista, es llevada al terreno de la política cuando trata de lograr, a través de su pensamiento político, un hombre que se apropie de sí mismo, de las cosas y de Dios

En el capítulo quinto discutimos acerca de la postura utópica de Spinoza y el sentido en el que podemos calificarlo de utópico, en tanto que rechaza explícitamente las utopías abstractas por considerarlas como fantasmagorías de la imaginación. Además, discutimos la tesis de Antonio Negri³⁰ de que hay dos Spinoza, al tiempo que considera que ambos son

³⁰ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, España, Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.25.

utópicos. Negri ha destacado que el atributo va perdiendo importancia en el desarrollo del sistema de Spinoza y que las nociones comunes se presentan en una etapa avanzada del discurso. Además, el lugar de la política va tomando cada vez más importancia. Por lo tanto, podemos comprobar a lo largo de este capítulo que, en Spinoza hay una fuerte tendencia utópica que lo separa de los realismos convencionales, una tendencia en la que hay un intento de superación con respecto a lo establecido y que cuenta con una libertad de implicaciones ontológicas, en base a la política como generadora institucional de deseos. El deseo es la esencia del hombre, y esa esencia puede perfeccionarse cuando aumenta la potencia creativa en que la realidad se expresa y que se reconoce por la felicidad.

En la primera etapa del pensamiento de Spinoza podemos ver la utopía renacentista y la interpretación que el filósofo holandés hace de ella, superando la trascendencia teológico-epistemológica y planteando, a nivel de la filosofía, una distribución igualitaria de los beneficios del desarrollo del incipiente sistema capitalista de su época. En esta parada de reflexión que conduce al filósofo a la periferia del sistema y a la acción modal, es donde, precisamente, la metafísica deviene ética y donde, por primera vez, el hombre resulta objeto de estudio bajo los parámetros de la mecánica, dentro del esquema de la naturaleza.

A partir de la tercera parte de la ética, se observa en el pensamiento político de Spinoza una concepción utópico-materialista que partiendo de lo dado concibe las transformaciones de una manera cotidiana y sistemática, bajo el ordenamiento ontológico de la realización individual guiada por los parámetros de la alegría y el regocijo. Pero, como podrá apreciarse más adelante, en su planteamiento definitivo Spinoza es utópico en el sentido materialista y revolucionario, y en su concepción de la realidad como abierta a la praxis humana. Esta concepción, que cuenta con las ideas como material de trabajo, así como con la capacidad constructiva del conocimiento y el desarrollo de la potencia subjetiva del hombre, se presenta, además, a través del conocimiento que él llama, «bajo la especie de eternidad». Por lo tanto, esta concepción utópica es una realización plena de la individualidad que se reconoce en el seno de la realidad y que plantea una identificación con una realidad que se proyecta hacia el infinito, en una eternidad fuera del tiempo, que no tiene etapas terminales que se puedan imponer sobre el desarrollo de la realidad, motivando los deseos del hombre mientras lo frustra.

El capítulo seis se refiere a las conclusiones, las cuales están fundamentadas en los planteamientos de cada capítulo. No obstante, se plantean conclusiones generales sobre nuestra visión acerca de la realidad y utopía del pensamiento político de Spinoza, en relación a las corrientes de la época sobre la cual construyó su sistema filosófico.

d) Metodología. La metodología utilizada para analizar los textos que se consultaron, correspondientes a los autores que se citan a lo largo de esta investigación, incluye el análisis documental o de contenido, lo cual implica la descripción física de los documentos en cuanto a sus elementos formales³¹. Se analizaron principalmente tres tipos de documentos a) Libros y capítulos de libros sobre los asuntos que se tratan en la tesis, incluyendo las traducciones a la lengua castellana de los textos originales del filósofo Baruch de Spinoza, así como monografías y compilaciones de diversos autores sobre el tema en cuestión b) Artículos de revistas y boletines, entre otros c) Artículos en la red de Internet (documentos y monografías electrónicas). La referencia a cada uno de los documentos analizados, fueron citadas directamente en notas a pie y luego enlistadas como referencias bibliográficas en orden alfabético, en el apéndice correspondiente.

Para las monografías y documentos electrónicos se siguió el Sistema Estándar de Organización (ISO), por sus siglas en inglés, modificado por la autora. En tal sentido, el sistema citado incluyó el autor, ya fuera institución o persona, el título del documento en letras cursivas, el medio (entre corchetes), la dirección electrónica y la fecha de la consulta, así como las páginas de referencias, si aparecen. Cuando el documento electrónico fuera un libro, se incluyó la edición, lugar de publicación, el editor y la fecha de publicación, así como la fecha de actualización y revisión (si aparece). No se tomó en cuenta el Número Internacional Normalizado (ISBN), por sus siglas en inglés.

Para el análisis conceptual de la información manejada a lo largo de esta investigación se utilizó el sistema de indización libre³² y el de indización automática, en la mayoría de los textos. Esto implicó una lectura comprensiva del texto, una abstracción, un

³¹ Como por ejemplo, autor, título, nombre de la revista (cuando del caso se trata), año de publicación, la descripción conceptual del documento, incluyendo su contenido o temática.

³² En la indización libre no se utiliza, en la representación de temas, términos de un vocabulario controlado sino que se emplean términos extraídos del propio recurso o de la mente del indizador. La indización automática por el contrario se extraen palabras claves del texto de un recurso y se utilizan para representar su contenido sin ser sometidas a ningún tipo de control terminológico. Esto es a lo que se llama términos de un vocabulario controlado.

análisis y una síntesis. En muchos casos se recurrió a citas textuales, con sus respectivos comentarios, teniendo en cuenta la forma, la estructura, el mensaje y los aportes del documento en cuestión al tema general de la presente investigación. Este sistema fue válido tanto para los documentos originales del autor, como para las monografías (en inglés, francés, latín e italiano) y artículos consultados, sobre el sistema filosófico de Baruch de Spinoza.

CAPITULO 1: IMAGINACIÓN Y CONSTRUCCIÓN.

Í N D I C E.

- 1.1.- La función imaginación.**
- 1.2.- Imaginación y acción**
- 1.3.-Una nueva lógica.**
- 1.4.-Fe y razón.**
- 1.5.-Racionalismo materialista.**

CAPITULO 1:

IMAGINACIÓN Y CONSTRUCCIÓN.

Iniciamos este trabajo de investigación con el descubrimiento de la imaginación, como función trascendental y constructiva que se conecta con la ontología a partir de la segunda parte de la *Ética*. La imaginación, relegada tradicionalmente frente al entendimiento y al conocimiento racional, se descubre en Spinoza como potencia transformadora, cuando el filósofo asume al hombre como elemento de la naturaleza y procede a la aplicación de los esquemas mecánicos de explicación sobre los asuntos humanos. El descubrimiento de la potencia imaginativa tuvo que ver, en Spinoza, con el acento que puso el filósofo en la actividad del modo y en los aspectos éticos de la metafísica, cuando decidió a formular una explicación continuada de la realidad en la que no se pueden establecer fronteras entre las distintas ramas de la filosofía. En tal sentido, la imaginación fue para el filósofo un factor constructivo de realidad y se dispuso a usarla, en su filosofía política, como instrumento transformador, liberador y revolucionario. Su reflexión sobre las ideas inadecuadas y psicológicas³³, producto de la imaginación y las mediaciones corporales de las ideas fantasiosas, llevaron a Spinoza a sustituir las mediaciones abstractas, por mediaciones materiales del cuerpo humano singular. Con esto, se abrió para su filosofía política, la vertiente práctica en que la realidad material puede moverse a desarrollo y plenitud gracias a la potencia imaginativa.

Los temas del presente capítulo incluyen, además, la visión del filósofo holandés sobre las Sagradas Escrituras, reflejadas a través las cartas que se citan, así como en los textos del Tratado Teológico Político (TTP). En estos textos, Spinoza establece distinciones que quedan para el desarrollo ulterior del pensamiento occidental como por ejemplo, la distinción filosofía-teología o la relación política y religión en base a la separación entre la fe y la razón, la imagen y la verdad, así como la imaginación y la razón.

³³ La teoría de las ideas inadecuadas hace que Spinoza abra el cerco de la realidad establecida representada en la idea verdadera. Con la idea inadecuada el filósofo lograr romper el cerco de la realidad establecida y habla los caminos de la transformación. Véase a Spinoza 2E XIV-XXII, O.C.

A lo largo de este capítulo, veremos también temas como el de la marginación que sufre el conocimiento natural en manos de los teólogos, que llaman natural al conocimiento que Dios ha dado a todo hombre. Del mismo modo tocaremos el tema de la clasificación de la imaginación, en base a los resultados inducidos y a la función de la imaginación religiosa, como fundamento de la imaginación política. En la definición de la ley en TTP, en sentido práctico, como regularidad que establece conexión necesaria entre antecedentes y consecuentes, se asumen distinciones entre la moralidad y la ciencia, así como se procede a la denuncia de las bases ideológicas de la política en la confusión entre la religión y la teoría del Estado. Y finalmente, veremos la recomendación de Spinoza de introducir leyes en la constitución del Estado para la determinación la libertad humana, entre otros temas de interés desarrollados más adelante.

1.1. La función de la imaginación.

La imaginación ha sido tradicionalmente relegada por la filosofía clásica, como forma de conocimiento. Sin embargo, la razón y el entendimiento han sido favorecidos por las teorías del conocimiento, debido al privilegiado acceso que tiene la razón a la verdad de las cosas, frente a una imaginación desvinculada y sumergida en el engaño, y la falacia de alucinaciones, que nada tienen que ver con el mundo real. No obstante, Spinoza se distancia de la tradición en sus consideraciones de la imaginación, pues, en el contexto de su ontología modal la considera conectada con la realidad efectiva del mundo. Su acento en lo singular y la importancia progresiva que concede al modo, en el esquema metafísico de la segunda parte de la *Ética*, lo llevan a la revalorización de las funciones constructivas de la imaginación.

Nos acercamos a la imaginación cuando hacemos depender el alma humana singular de su propio cuerpo individual, admitiendo que el alma humana tiene ideas adecuadas e inadecuadas, pues incluso «los sabios» tienen desarrollada la imaginación ante la imposibilidad material de comprender todas las afecciones que recibe nuestro cuerpo a partir de los agentes exteriores. En ese sentido, Spinoza se encamina a la imaginación, cuando afirma que: *“Todas las cosas que acontecen en el cuerpo humano deben ser*

*percibidas por el alma humana (2E XIV)*³⁴”. Con esta afirmación, Spinoza destaca el conocimiento imaginativo y lo conecta a la realidad modal³⁵ de las cosas. Las afecciones del cuerpo, son afecciones que generan ideas confusas y no siempre adecuadas, pero que tienen su origen en la multiplicidad de los modos en que se expresa la realidad natural en el individuo. A partir de este momento Spinoza se dedica a la justificación del «conocimiento imaginativo» y a destacar las virtudes características de la experiencia en que el hombre tiene contacto con su medio y consigo mismo, a través de la sensibilidad. Con esta deducción de la imaginación y esta reivindicación del conocimiento imaginativo, Spinoza pone la proa hacia el modo singular frente a la sustancia como una reacción mediante la que trata de superar el neoplatonismo de las emanaciones en que se producen jerarquías que permiten la marginación de la naturaleza como expresión de la sustancia. En diversos textos, podemos ver a Spinoza destacando la función de la singularidad y conectando las afecciones singulares del cuerpo en su multiplicidad, frente al conocimiento intelectual, para potenciar al individuo determinado, como responsable de la gerencia de su propio conocimiento y de su propia generación.

En la demostración de la proposición XIV³⁶ de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza hace depender el alma del cuerpo y este es afectado por los objetos que le impactan desde el exterior. Se trata de un cuerpo que tiene contacto con la realidad y con las expresiones de ésta en los modos singulares. Un cuerpo que tiene infinitos componentes estructurales y que puede ser impactado de «múltiples maneras» por su entorno. Como consecuencia del impacto exterior nuestra alma singular correspondiente será entonces, una idea compuesta en la que han actuado los cuerpos externos como causas eficientes de la percepción.

Spinoza habla de la acción y la pasión, como afecciones de la realidad y afirma que todo lo que existe es real, actúa y padece frente a los impactos de otros cuerpos. En tal sentido, el cuerpo humano es afectado de muchísimas maneras por los cuerpos externos y

³⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.133.

³⁵ Según Spinoza solo existe la sustancia y los modos, pero en el desarrollo de su sistema filosófico termina identificando a los modos con la sustancia. En ese sentido «realidad modal» significa la expresión de la sustancia en el sistema de los modos los cuales expresan con su presencia las leyes de la naturaleza (Según Spinoza, en Prop. XLVII, Esc., *Ibidem*, p.165: «*La esencia infinita de Dios y su eternidad son conocida de todos porque el alma humana tiene idea (singulares) en cuya virtud se percibe a sí misma y a su cuerpo, y a los cuerpos exteriores, como existentes en acto, así tiene un conocimiento adecuado de la esencia de dios, porque todo es en Dios y en Dios se concibe*»). Este conocimiento por el cual podemos conocer la esencia de dios en los singulares es lo que Spinoza llama tercer género de conocimiento.

³⁶ *Ibidem*, p.133.

además, como agente activo, afecta a otros cuerpos que están en el exterior. El alma recibe todo lo que ocurre en nuestro cuerpo, aunque no pueda entender, con ideas adecuadas, todo lo que puede percibir y tenga que dar paso a la imaginación. Lo importante es que la imaginación tiene, según Spinoza, contacto con la realidad modal, aunque no sea capaz de generar ideas adecuadas. Las ideas en la imaginación son borrosas e imprecisas, pero constituyen una forma diferente de entender el conocimiento y guardan una relación con la realidad. El filósofo se preocupa por establecer las cualidades de la idea del cuerpo singular, que constituye el alma humana y asegura que: *“La idea que constituye el ser formal del alma humana, no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas (2E XV)³⁷”*.

Esto ocurre porque el cuerpo, del cual el alma es idea, es una estructura compleja compuesto por numerosas entidades individuales y a cada una de esas entidades individuales le corresponde una idea, en la realidad infinita de Dios. Esto representa una complicación en la que el error se filtra en la idea del alma con mucha facilidad, pero es también la manera que tiene Spinoza de explicar que el conocimiento imaginativo, y no intelectual o de razón, está en contacto con realidades en sus manifestaciones singulares, aunque la gran complejidad de las estructuras no le permitan la adecuación necesaria de la idea.

Spinoza se está alejando progresivamente de la concepción de la verdad como una correspondencia directa con realidades cerradas. El conocimiento imaginativo está siendo validado ontológicamente para que pase a ser considerado como legítimo y tomado en cuenta para neutralizar la preponderancia del entendimiento, en los esquemas idealistas que Spinoza quiere criticar. Estos textos justifican la labor constructiva de la imaginación en tanto que es un tipo de conocimiento que no sólo conoce, sino que, como un trabajo, se encarga de modificar la realidad que sondea, a la vez que quedan modificados los instrumentos y el observador.

Las ideas imprecisas de afecciones corporales, que se desarrollan en el alma humana como idea del cuerpo, tienen contacto con las esencias de las cosas externas y con la naturaleza o esencia del propio cuerpo. Pero el filósofo quiere establecer que se captan esencias de cosas externas y esencia del propio cuerpo, para justificar el contacto de las ideas imaginativas con la realidad. Estas son ideas borrosas, pero reales, que pueden ser

³⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.134.

analizadas para aclarar la naturaleza de la cosa que da origen a las imágenes. Estas imágenes son como una idea incompleta, pero de algún modo verdadera, que nos puede guiar en la investigación por la contemplación y secuencia de las leyes que componen su estructura interna. Hay que descubrir las leyes psicológicas de asociación que gobiernan la imaginación para llegar a la naturaleza de la cosa exterior y del cuerpo como componentes de la idea imaginativa. Esas leyes psicológicas pueden guiarnos hacia la realidad del propio cuerpo que ejerce de mediación de la afección que en él impacta.

Spinoza apela a la experiencia como justificación de sus observaciones y conclusiones. Ello muestra las condiciones empiristas de su filosofía, que concede primacía al modo frente a la sustancia, en un desequilibrio en que la conducta del hombre resulta originaria de las transformaciones en que se construye a sí mismo³⁸. Spinoza nos habla de la función imaginativa en el siguiente texto de la segunda parte de la Ética:

“Llamaremos imágenes de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los imagina (2E XVII, esc.)³⁹”.

El filósofo piensa que las imaginaciones en sí mismas no tienen error, sino en la manera en que están imaginando la presencia de un objeto real que no está efectivamente presente. Según Spinoza, el error está en la ausencia de una idea en que el alma pueda ver que ese objeto que imagina no puede estar presente por una determinada causa. Spinoza asocia la imaginación con la libertad y explica que la imaginación se considera virtud, si puede determinar la causa por la cual el objeto que imagina no puede estar presente como lo ha imaginado. En este caso, el sujeto de la imaginación se descubre a sí mismo como parte de la realidad, en una idea adecuada que aumenta su potencia. Spinoza insiste en la conexión ontológica de la imaginación (2E XVIII, esc.)⁴⁰, cuando dice que las imaginaciones son ideas en que la naturaleza o esencia de la cosa imaginada está mediatizada por la naturaleza o esencia del cuerpo que da origen al alma que percibe la imaginación⁴¹.

³⁸ Ibídem, p.136

³⁹ Ibídem, p.137.

⁴⁰ Ibídem, p.137.

⁴¹ Ibídem, p.138.

1.1.1. La imaginación como conocimiento inadecuado.

Spinoza tiene claro que el conocimiento imaginativo no es un conocimiento adecuado de la realidad ni que posea la idea verdadera en que podamos conocer el orden de la misma. Podemos conocer la naturaleza de nuestro cuerpo y de los objetos externos que nos afectan porque podemos tener ideas imaginativas de esas afecciones, pero serán ideas no adecuadas, incompletas y defectuosas de esa «naturaleza real» implicada en la afección. En ese conocimiento no adecuado de la naturaleza de las cosas que nos ofrece la imaginación no podemos acceder a la necesidad de las cosas. Entonces, veremos las realidades imaginadas como «contingentes», porque no podemos percibir la relación necesaria de su idea con otras ideas relacionadas con ella. Las imágenes, como pinturas mudas, no establecen relaciones entre ellas como modos del atributo pensamiento y se presentan aisladas tal y como lo determina la imaginación. En este sentido, Spinoza plantea las características del conocimiento imaginativo, cuando afirma que:

“Todas las cosas particulares son contingentes y corruptibles, ya que acerca de su duración no podemos tener conocimiento adecuado alguno y eso es lo que debemos entender por contingencia y posibilidad de corrupción de las cosas. Pues en ningún otro sentido aparte de este, hay nada contingente (2E XXXI, esc.)⁴²”.

Con relación a la duración de nuestro cuerpo, Spinoza afirma que esta no depende de su esencia, sino del orden de la naturaleza en la secuencia de sus causas. Este ordenamiento no puede ser captado por nuestra alma, que sí capta, de manera desviada, la naturaleza o esencia del cuerpo propio al que pertenece. De este modo Spinoza libera a los singulares de la necesidad, a causa de nuestro conocimiento imaginativo. Así, la libertad imaginativa adquiere en Spinoza, capacidades constructivas, puesto que no podemos tener ideas adecuadas de nuestro cuerpo ni de los cuerpos en que se generan nuestras afecciones corporales y sus correspondientes ideas.

En el TTP Spinoza demuestra que una imaginación sin base ontológica tiene la virtud o la fuerza para crear realidades, promoviendo conductas. En tal sentido, la imaginación ha sido establecida como trascendental y la libertad de acción se hace concordar con la necesidad metafísica de base. Con esto, la imaginación se dota de una

⁴² Ibíd., p. 149.

base ontológica y constructiva en que puede incidir sobre una realidad abierta, gracias a la imaginación trascendental⁴³, lo cual significa que si bien la imaginación no tiene base ontológica puede generar ontología.

Spinoza, que pone el acento en el modo a partir de la segunda parte de la Ética, considera la actividad creativa propia de la modalidad, cuando ha descubierto la función constructiva de la imaginación y con ello neutraliza la teoría neoplatónica de las emanaciones. Para Spinoza, el conocimiento es constitutivo y no indiferente con respecto de la ontología que se construye a partir de la maquinaria de conocimiento en que queda transformada, en el marco de un pensamiento revolucionario⁴⁴. El filósofo explica que el conocimiento no se inicia en Dios, puesto que el alma es la idea de un cuerpo compuesto por un gran número de individuos. La idea de ese cuerpo, que es nuestra alma, no será adecuada, en la medida en que en Dios no hay de ella una idea preferencial. Cada una de sus partes tiene la idea adecuada correspondiente que podemos encontrar en Dios, pero la idea adecuada de nuestra alma habrá de ser construida a partir de las correspondientes ideas adecuadas que están en Dios, de los individuos compuestos que la constituyen. Esas individualidades estructurales son declaradas por Spinoza como independientes y cada una de ellas, en su multiplicidad e infinitud, puede entrar en relación con otros cuerpos de la naturaleza.

Spinoza está hablando de la imposibilidad de tener acceso privilegiado a nuestra alma, como fuente de conocimiento adecuado y afirmando la necesidad de que tengamos, acerca de nosotros mismos, una ignorancia parcial que podrá ser neutralizada paulatinamente en la medida en que desarrollemos investigaciones que aclaren zonas singulares de la complejidad de nuestro cuerpo. La recomendación metodológica implica aislar problemas singulares del conglomerado complejo de la realidad y con ellos asegurar

⁴³ En el Prefacio del TTP (p.24), Spinoza habla de la imaginación corrompida y convertida en superstición cuando se mezcla con el miedo y la ignorancia, pero la razón puede asistir a la imaginación y llevarla hasta la secuencia real de la producción de los eventos, y en ese momento la imaginación asiste a los intereses humanos colaborando con la razón y promoviendo obediencia, como condición a priori de la sociedad. Spinoza, hablando del conocimiento imaginativo dice que: «*Aunque todo está determinado hay algunas razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen de la voluntad de los hombres (TTP IV)*». Ver a Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.63.

⁴⁴ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.72.

la adecuación de la idea, y el desarrollo de la potencia del individuo con ideas adecuadas de cosas singulares (3E III)⁴⁵.

El primer género de conocimiento o conocimiento imaginativo se podrá luego comunicar con el conocimiento racional a través de las ideas comunes. Pero, lo más importante está en su legitimación ontológica, donde cada una de las ideas singulares representa un objeto concreto, material y extenso del mundo real. De esta forma podemos ver, en la demostración correspondiente a la proposición XXXVIII, la base ontológica del conocimiento imaginativo, cuando Spinoza afirma:

“Las ideas de las afecciones del cuerpo humano implican la naturaleza tanto de los objetos exteriores como del cuerpo humano mismo, y deben implicar no sólo la naturaleza del cuerpo humano, sino también la de sus partes, ya que las afecciones son modos por las que son afectadas las partes del cuerpo humano y consiguientemente el cuerpo entero. Ahora bien, no se da en Dios un conocimiento adecuado de los cuerpos exteriores, ni de las partes componentes del cuerpo humano, en cuanto se le considera afectado por el alma humana, sino en cuanto se le considera afectado por otras ideas. Por consecuencia dichas ideas de afecciones, en cuanto referidas sólo al alma humana, son como consecuencias sin premisas, es decir ideas confusas (2E XXXVIII, dem.)⁴⁶”.

La valorización del conocimiento imaginativo, que parte del cuerpo singular, no palidece con el reconocimiento de su inadecuación. Este reconocimiento indica el proceso que se inicia en el singular y que progresa hacia la adecuación a partir de una base ontológica confusa, pero que es reconocida por el filósofo. Por lo tanto, la creatividad del modo singular humano y su capacidad de construcción ontológica se pone de manifiesto. Spinoza contará con ella en el desarrollo de su sistema, que aterriza en la política para reconocer a la imaginación colectiva que se establece en el Estado, como generador de humanidad y como complementación de una ontología abierta a las transformaciones necesarias que pueden ser programadas en la legislación.

A partir de la segunda parte de la Ética (2E XXXII)⁴⁷, Spinoza da un giro y se inicia una valoración del conocimiento verdadero frente al imaginativo, en una secuencia

⁴⁵ Solamente en las ideas adecuadas hay aumento de la potencia creadora. Ver Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.190.

⁴⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.146.

⁴⁷ *Ibidem*, p.149.

en que se estiman principales las ideas adecuadas que se dan en Dios frente a las no adecuadas que tienen los individuos singulares. Hemos de recordar que las ideas verdaderas en Spinoza no son ideas cerradas o muertas, sino recursos de investigación en que se induce un punto de partida metodológico⁴⁸. En este contexto, Spinoza establece la validez de todas las ideas por cuanto que todas son afirmaciones y son reclamadas para el ámbito de la verdad, en una legitimación del conocimiento imaginativo. En tal sentido afirma:

“Todas las ideas son en Dios y en cuanto referidas a Dios, son verdaderas y adecuadas, por lo tanto, ninguna es inadecuada ni confusa sino considerada en relación con el alma singular de alguien Y de esta suerte todas tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad(2E XXXVI, dem.)”⁴⁹.

Spinoza ata las imaginaciones e ideas mutiladas al orden de la realidad, por lo tanto, la progresiva adecuación de las ideas mediante la superación de las relatividades del punto de vista singular, en las ideas comunes, es cosa de la investigación científica en que las ideas se ubican en la realidad infinita que se expresa en los modos. Según podemos apreciar en el discurso filosófico de Spinoza, la imaginación suplanta con demasiada frecuencia al conocimiento racional, que por su parte requiere de entrenamiento y cultivo a través del proceso educativo, desde épocas tempranas en la vida del futuro ciudadano. La imaginación ha suplantado al conocimiento racional, según el filósofo, en sucesivas etapas de la historia en que las personas se desarrollan sin el entrenamiento conveniente, como para llegar al conocimiento adecuado de la realidad y a la propia verdad del hombre, dejándose impactar por la sensibilidad en la información, mientras se desarrolla la facultad imaginativa que entiende las cosas de manera abstracta y al margen del curso natural de las mismas (2E XXVI)⁵⁰.

La imperfección y privación que a menudo achacamos a los individuos, del modo en que se expresa la naturaleza depende, según Spinoza, de un exceso de imaginación por el cual, sin utilizar el entendimiento para la comprensión de las cosas tal y como son en

⁴⁸ En Spinoza la verdad no implica estática, por lo cual en la ponderación terminal del conocimiento verdadero podemos descubrir una relación entre los modos de conocimiento, en que la imaginación correspondiente al primer género se pondrá en contacto progresivo con las vías de conocimiento adecuado a partir del trabajo de la investigación.

⁴⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.152.

⁵⁰ *Ibidem*, p.151-152.

realidad y según el orden de la naturaleza, procedemos por abstracciones y construimos conceptos universales o clases en base a las cuales nos permitimos evaluar a los diferentes individuos. Pensamos, de manera falaz e imaginativa, que tenemos en el concepto el parámetro para juzgar los casos individuales, pero de producirse cosas imperfectas en sí mismas y sin relación a otras, estaríamos frente a errores de Dios, lo cual sería un absurdo, pues según el filósofo: “*Todo lo que es, es determinado por Dios a ser lo que es, y como es*”⁵¹. Según Deleuze⁵², cuando Spinoza se refiere al «mal» está pensando en malos encuentros y este representa la presencia de una descomposición, como la acción de los venenos. En este momento el filósofo relaciona el mal con la disociación y con la disolución, pero según Deleuze para Spinoza sólo las composiciones son reales dentro de una filosofía positiva, lo que reduce el mal a la nada, ya que toda composición o integración por sí misma es buena, hablando desde un punto de vista positivo⁵³. Deleuze establece una relación entre la base metafísica y la política donde, según él, Spinoza está mostrando una tendencia a la integración dentro de una concepción constitutiva de la realidad, por lo que afirma que desde que Spinoza definió la sustancia como absolutamente infinita no se concibe que se puedan establecer limitaciones a lo real. En ese sentido, Deleuze, termina diciendo que cuando Spinoza definió a la sustancia como causa de sí misma y con existencia automática se vio imposibilitado de concederle realidad al mal. Viéndolo de este

⁵¹ Ibídem, p.145.

⁵² Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, 335 pp.

⁵³ Ibídem, p.239. María Solé (2008) comentó la correspondencia con Willem van Blijenbergh después de la publicación de los principios de la filosofía cartesiana. Este le solicitó a Spinoza ayuda para la aclaración de algunos puntos de su libro. Las relaciones fueron hostiles de parte de WB con Spinoza porque el primero se reveló muy pronto como un filósofo cristiano que admitía dos fuentes de conocimiento, la razón y las Sagradas Escrituras. Muy pronto Spinoza se desmoralizó con respecto a la relación epistolar porque se dio cuenta de que su interlocutor no aceptaba ninguna explicación a menos que no estuviera acorde con la opinión de los teólogos con respecto a las Sagradas Escrituras, mientras que Spinoza le confiesa que él mismo sólo asiente a lo que el entendimiento le muestra y que no se pone a sospechar que este lo engañe. Remite a Blijenbergh a los apéndices de los *Pensamientos Metafísicos*, específicamente a favor de la identidad entre el entendimiento y la voluntad de Dios, ver a María Jimena Solé, *Spinoza y la Acusación de Ateísmo*, Han Kaki Pan, *Spinoza y el spinozismo*, [En línea], Disponible en <http://www.henkaipan.blogspot.com>, [20/5/2011]. Presentado en el V Coloquio Internacional Spinoza (Valle Hermoso, Córdoba, Octubre 2008). Las anotaciones de María Solé, sin embargo, muestran que Spinoza está preocupado por las desviaciones constantes que observa en las funciones imaginativas que, separando a la voluntad del entendimiento de manera abstracta, y según Spinoza lo entiende, le conceden a Dios un libre albedrío en el cual ha escogido que el mundo sea el que es, abriéndole campo a la contingencia de las leyes de la naturaleza. En este momento presenciamos a un Spinoza que está tomándole el pulso a la imaginación, como facultad de construcción de realidad y que está intentando atar esa imaginación a la realidad para que no se dispare hacia la superstición, frenando las posibilidades de desarrollo de una realidad que es «*causa sui*».

modo, y según ese punto de vista, el mal es el impedimento a que una realidad se desarrolle y la frustración coyuntural que limita la realización del modo, en que se expresa la sustancia. Para Spinoza toda valoración es imaginativa y él procura evitarla en orden a la observación de una realidad que se expande, si se la libera de los obstáculos.

Las cosas tienen perfección en cuanto consideradas en sí mismas, ya que entre dos cosas pertenecientes al mismo tipo será más perfecta la que tenga más esencia, virtud o poder. Spinoza superó al panteísmo en el último momento de la segunda parte de la Ética, planteando una jerarquía que establece niveles de perfección con la consiguiente eminencia de algunas realidades sobre otras. Su interpretación de la relación entre el hombre corrompido y el hombre justo resulta interesante, en base a los niveles variables de perfección. Sin embargo, el intelectualismo interfiere en esta etapa previa al Tratado Teológico Político (TTP), cuando Spinoza identifica a los impíos con los ignorantes y establece que los impíos, por cuanto no conocen a Dios, resultan instrumento en sus manos y no actúan en contra de la voluntad divina porque no pueden hacerlo, pero no pueden regirse según las leyes de la naturaleza, porque no las conocen. El justo, en cambio, cuando cumple la voluntad de Dios sabe que lo hace y lo conoce más, mientras se perfecciona con la obediencia y el cumplimiento.

Los temas de la conducta siguieron en la mente de Spinoza en aquellos momentos en que quiso establecer relaciones entre la libertad de la voluntad y el entendimiento, y entre la imaginación y las convicciones. Se mostró perplejo ante las capacidades de la acción humana y los niveles de credulidad que pudo observar, en tanto que el entrenamiento que se necesitaba para el ejercicio del intelecto parecía cada vez más extraño a las masas, que, preocupadas por su economía e intranquilas, presenciaban la crisis que en aquellos momentos se instalaba en las Provincias Unidas, por primera vez, después de una economía mercantil productiva, energética y bien desarrollada.

Para Spinoza la libertad se define para asimilarse al entendimiento, de manera intelectualista; se distancia del libre albedrío definido como la capacidad de cada uno de hacer lo que quiera. En ese sentido, el filósofo, dirigiéndose a Blijenbergh le comentó lo siguiente:

“Nuestra libertad no reside ni en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar y de negar, de suerte que cuanto

menos indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, más libres somos. Por ejemplo si nos es conocida la naturaleza de Dios, tan necesariamente se sigue de nuestra naturaleza el afirmar que Dios existe como se sigue de la naturaleza del triángulo que sus tres ángulos son iguales a dos rectos. Y sin embargo nunca somos más libres que cuando afirmamos una cosa de ese modo (Carta 21)⁵⁴”.

En el presente texto, Spinoza reflexiona sobre la relación entre la voluntad y el entendimiento diciendo que mientras para algunos el entendimiento es limitado, la voluntad es ilimitada y por lo tanto perfecta. Esto representa una crítica a nuestra ignorancia con respecto de las causas de nuestra voluntad, lo cual nos hace pensar que esta no tiene causa y que por lo tanto no está determinada como está determinado todo en la naturaleza, bajo las leyes de Dios. Lo único que sabemos con respecto de nuestros deseos es que de hecho los tenemos, pero haría falta investigar todo el sistema causal en el que los actos voluntariosos se determinan. Podemos efectivamente desear cosas entendiendo por qué las deseamos y en ese sentido actuamos libremente, dentro de la comprensión en acto de la voluntad. Pero cuando la voluntad se sale del límite del entendimiento del acto de que disfrutamos. Cuando afirmamos algo que no percibimos, clara y distintamente, se nos hace imposible percibir la necesidad del acto según las leyes de la naturaleza y sin embargo, permanece la idea de que esa afirmación voluntariosa es libre. Esa libertad, sin entendimiento, en la cual se afirman cosas que no son percibidas claramente, se traduce en las acciones que llamamos malas, porque connotan responsabilidades y culpas. En base a la confusión entre la libertad y la voluntariedad de los actos, desatamos la imaginación negativa que nos lleva a superstición y que Spinoza se propone denunciar. Según Deleuze⁵⁵, Blijenbergh interpreta a Spinoza de una manera errónea, como si Spinoza dijera que un ser es tan perfecto como puede serlo en función de la esencia que posee en un momento dado, y lo que Spinoza dice es que *“un ser es tan perfecto como puede serlo en función de las afecciones que en tal momento pertenecen a su esencia”*. Para Deleuze⁵⁶ no podemos confundir las expresiones: «Pertenecen a la esencia, con constituir la esencia» y que las afecciones que experimentamos pertenecen a nuestra esencia en tanto colman nuestro poder de ser

⁵⁴ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Traducción de A. Domínguez, Madrid (España), 1988, p.192.

⁵⁵ Ver Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.245

⁵⁶ *Ibidem*, p.246.

afectados. Sin embargo, cuando unas afecciones colman nuestro poder se producen incompatibilidades y exclusiones pero no privaciones. Así podemos ver a Spinoza, quien aún siendo realista y hablando de las funciones trascendentales⁵⁷ de la imaginación concibe la capacidad de transformación de una realidad cuyas afecciones, en cuanto colman el poder del «Ser» de ser afectado, pueden variar hasta lograr la transformación de su existencia. Esto significa, según Deleuze, que para Spinoza, un hombre puede variar en cuanto actúa y su capacidad de perfeccionamiento depende de sus funciones éticas⁵⁸.

En la carta 30 dirigida a Oldenburg, durante la guerra anglo- holandesa, Spinoza expone sus motivos para redactar el TTP y le hace partícipe de sus opiniones con respecto a la guerra “*en que las turbas se muestran agitadas en espectáculo penoso*”. A partir de entonces, Spinoza pudo observar mejor la naturaleza humana y se puso a filosofar, mientras elaboraba sus tratados. Nos contó, además, en la correspondencia dirigida a Oldenburg las razones que lo movieron al estudio de las Sagradas Escrituras. En ese sentido afirma:

“Las razones que me mueven a ello son: Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impiden que los hombres se consagren de veras a la filosofía; por eso me esfuerzo en ponerlos al descubierto y extirparlos de las mentes de los más sensatos.

La opinión que tiene de mí el vulgo, ya que no cesa de acusarme de ateísmo, me siento forzado a desecharla en cuanto pueda.

La libertad de filosofar y de expresar lo que pensamos, deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se la suprime totalmente a causa de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (Carta 30)⁵⁹”.

Esta exposición de motivos, en que Spinoza nos explica las causas de su proyecto en el estudio de las Sagradas Escrituras, viene dada en el marco de una confesión de prudencia. El filósofo nos dice que no conoce las relaciones en las que cada individuo se corresponde con la totalidad y que, por lo tanto, aunque observa conductas que no concuerdan con lo que cabría esperar a una mentalidad filosófica y analítica, ya no se burla de ellas ni le parecen vanas. Porque ese juicio, en el que tales acciones parecían absurdas,

⁵⁷ Se refiere a las funciones constructivas que son aquellas que complementan la realidad a través de las acciones del hombre en la creación de la naturaleza segunda. Las funciones trascendentales son realidades construidas por el hombre, las cuales le permiten complementar la realidad natural o primaria. Ej. Un embalse, un sistema de generación de electricidad, así como todos aquellos artefactos que han servido a la civilización para complementar la realidad del ser singular.

⁵⁸ *Ibíd.*, p.246.

⁵⁹ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, 1988, p.228.

solo revela la ignorancia del observador para conectarlas con las causas que las harían necesarias, como manifestaciones de la naturaleza.

Los modos singulares, como partes de la naturaleza, han de concordar necesariamente con el todo y han de haber conexiones estables entre los distintos miembros del sistema natural. La ignorancia de la naturaleza de tales relaciones es lo que nos hace juzgarlas, y es también lo que motiva al filósofo a estudiar más sistemáticamente tales actitudes buscando descubrir las leyes en base a las cuales tales hechos se producen. Esto debe servir para que el hombre pueda dominar cada vez mejor las eventualidades en que se desarrolla su vida. Con el conocimiento de las causas que producen los hechos puede determinar, por sí mismo, cuáles eventos permitirá y cuales suprimirá en ejercicio de su libertad y en función directa con la determinación.

Spinoza analiza las Sagradas Escrituras para probar al público que lo juzga de ateo, que no lo es. Se está enfrentando con una ignorancia colectiva que no quiere ser consciente de sí y que se violenta cuando tiene que entregar sus ídolos. Una colectividad cuyo entrenamiento de racionalidad va siendo cada vez más nulo e irrelevante y que se entrega fácilmente al ejercicio de la imaginación. Rescatar su imagen le costó a él mismo, muchos esfuerzos, por la labor de derrumbamiento de ídolos culturales recomendada en los textos de las Sagradas Escrituras, y que él se propuso llevar a cabo, y donde se narra la experiencia de la persecución que esta actividad conllevó para los que prodigaban el mensaje de la Biblia.

La reflexión sobre los temas morales y de conducta siguió fluyendo en el año de 1665 mientras se confeccionaba TTP. Las diferencias entre los justos y los impíos fueron escudriñadas en las cartas del momento, mientras Spinoza contrastaba la filosofía con la teología, buscando fundamento a las bases teóricas de su propia teoría con respecto al enjuiciamiento de las acciones humanas y a su capacidad imaginativa de construcción. Es conocida la carta 23 en la que Spinoza habla de que Dios es la causa de todas las acciones humanas, en la búsqueda de la determinación legal en que esas acciones han de ser ubicadas para su conocimiento adecuado. Hemos de recordar, además, que en la segunda parte de la *Ética*, Spinoza estableció la superioridad del conocimiento de la razón frente al imaginativo y recuperó la gradación jerárquica de las formas de existencia que pueden ser

determinadas por la razón y las que no pueden ser conocidas por las ideas. Así lo expresa en la Carta 23, cuando afirma:

“Quisiera señalar que aunque las obras de los piadosos, es decir de aquellos que tienen idea clara de Dios, conforme a la cual se determinan todas sus acciones y pensamientos y de los impíos, es decir de aquellos que no tiene idea de Dios, sino tan sólo ideas confusas de las cosas terrenas, por las cuales son determinadas sus acciones y pensamientos y finalmente de todo cuanto existe, fluyen necesariamente de las leyes y de los decretos de Dios y dependen constantemente de él, sin embargo, se distinguen unas de otras no solo en grados, sino en esencia. Pues aunque el ratón y el ángel, la tristeza y la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel ni la tristeza una especie de alegría (Carta 23)⁶⁰”.

Spinoza está reflexionando acerca de la negatividad del pecado y del crimen, puesto que carecen de esencia y no tienen realidad en el marco de su filosofía positiva y afirmativa. Dios ha sido establecido en cuanto causa de todas las cosas que tienen esencia y como determinación de los hechos positivos. Dios no es la causa de los crímenes, por cuanto no tienen esencia alguna y pueden ser definidos como vacío de acción. Cuando decimos de alguien que es ingrato, inmisericorde o desobediente, no estamos hablando de nada positivo y que pueda tener esencia, sino que estas cosas que no tienen esencia positiva e identificable no pueden haber sido causadas por Dios. Todas las cosas reales dependen de Dios, pero no todas son iguales ya que tienen esencias diferentes y propias y no se diferencian por grados, sino esencialmente y realmente.

En lo que hemos de reflexionar en este punto, en que Spinoza se dirige al TTP, es en la función creativa que tienen los hechos a los que no se les reconoce esencia alguna. Por ejemplo, en una actividad criminal que puede cambiar el curso de la historia no se reconoce realidad alguna como contraparte de la pasión que sirve de causa psicológica para la realización de la actividad delictiva. Mientras la idea verdadera con su contraparte en la realidad, que nos permite ubicarnos en ella, nos está conectando con la secuencia de los hechos en el orden de la naturaleza. La imaginación, con sus conocimientos mutilados e incompletos, puede motivar la acción delictiva y determinarse como curso de acción con consecuencias efectivas que transformen la realidad de las cosas. En los pecados

⁶⁰ Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Traducción de A. Domínguez, Madrid (España), 1988, p.209.

tradicionales no hay esencia y por lo tanto la causa de estos actos no está en Dios. Pero, sin que en estos actos haya correspondencia de realidades, pueden producir efectos que con su presencia determinen cadenas causales que afecten el orden natural de los acontecimientos. Spinoza camina hacia la puesta en práctica de nuevos métodos para que las ideas inadecuadas y confusas de la imaginación, en que se debate la mayor parte de los hombres, se lleven a las nociones comunes en que se gesta la comunidad y la comunicación. El filósofo holandés pone punto final a la segunda parte de la *Ética* hablando de la libertad y atando el libre albedrío a la necesidad, de este modo, la libertad adquiere matices ontológicos de constitución⁶¹. La imaginación creativa será el tema principal del TTP⁶², mientras Spinoza estudia los efectos políticos trascendentales de la imaginación profética en sus dos primeros libros.

1.1.1. Imaginación e ignorancia. Spinoza protesta por la marginación que sufre el conocimiento natural en manos de los teólogos, que llaman natural al conocimiento que Dios ha dado a todo hombre, mientras reservan el nombre de divino para el que ellos tienen. El vulgo corrobora de buena gana esta tendencia en la que coinciden dominados y dominadores, que llaman «raro», en el sentido de divino y sobrenatural, a lo que distrae psicológicamente su atención, mientras el conocimiento racional e interiorizado convenientemente, se considera algo común y vulgar.

Mientras Dios había prohibido expresamente la idolatría y la adoración de imágenes, Spinoza muestra, en el siguiente texto, que las profecías no son más que imágenes gestadas en la mente de los profetas:

“Que la revelación no se ha hecho sino por imágenes resulta evidente del libro I de los Paralipómenos, en que Dios manifiesta su cólera a David por un ángel que empuña una espada. Otro tanto ocurre con Balaán. Y aunque Maimónides y otros con él han imaginado que estas cosas y todas las demás en que se habla de la aparición de los ángeles, como la de Abraham cuando iba a inmolar a su hijo y otras, son narraciones de sueños porque es imposible ver naturalmente un ángel, esta explicación es un artificio de los

⁶¹ Para Spinoza, la libertad de expresión es libertad de ser, porque ser en el mundo es existir y expresar la potencia cualificada de la esencia singular, que es eterna como relación y entra en el tiempo, cuando los elementos adoptan esa determinada relación.

⁶² Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Ediciones Folio S. A., Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Barcelona, 2002, 217 pp.

que a todo trance quieren hallar en la Escritura las alucinaciones de Aristóteles y sus propias extravagancias, lo cual me parece soberanamente ridículo. Por imágenes y sin más fundamento que la imaginación del profeta, reveló Dios a Josué su grandeza futura (TTP I)⁶³”.

Spinoza devela, en este discurso, a la imaginación como una función psicológica en la que se producen conocimientos confusos que no se corresponden con la realidad y la señala como el fundamento de las revelaciones de los profetas, pues según el filósofo sólo Jesucristo recibió revelaciones directas de la divinidad, sin tener que recurrir a la imaginación. Spinoza concede a Cristo una superioridad espiritual que le permitió comunicarse con Dios (TTP I)⁶⁴. Dios se comunicó con él, alma con alma, en cambio los profetas conocieron lo que pudieron conocer de Dios a través de la imaginación, y, por lo tanto, su capacidad de percepción se desarrolló grandemente, hasta extralimitarse de la capacidad determinada por el entendimiento. Deleuze⁶⁵ piensa que Spinoza (TTP I) presenta la distinción entre el dominio de la revelación y la expresión, diferenciando entre el signo y el significado. Los signos son propiedades que representan mandamientos y que provocan nuestra obediencia, mientras que la expresión tiene que ver con los atributos donde se expresa la naturaleza de Dios. Según el filósofo francés, Spinoza está separando el conocimiento de la obediencia y del dominio de la moralidad. En este sentido, los mandatos dependen de la actividad de nuestra imaginación que es estimulada a través de los signos y nos llevan a sumisión. Con esto Deleuze⁶⁶ señala uno de los objetivos que Spinoza pretende superar en el camino de la liberación. En tal sentido afirma que, cuando se habla de que los mandamientos expresan la voluntad de Dios, se comete el error de confundir un ente de razón, como es la voluntad, con una expresión de la esencia de lo divino o de la realidad⁶⁷. Es mayor el número de ideas que se pueden formar con imágenes y palabras, que las que se pueden construir con los principios del entendimiento que sostienen el conocimiento natural. Al utilizar las parábolas y los símbolos, los profetas lograron expresar corporalmente las cosas espirituales. La naturaleza de la imaginación se desarrolló con ese ejercicio haciendo que los profetas utilizaran el lenguaje oscuro en el que se expresaban de

⁶³ Ibídem, p.34.

⁶⁴ Ibídem, p.35.

⁶⁵ Ver Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.50.

⁶⁶ Ibídem, p. 51.

⁶⁷ Ibíd., p.51.

ordinario, y que tanto gusta al vulgo, por cuanto es una oscuridad en que se disimula la plena ignorancia de las leyes de la naturaleza, leyes que cuesta trabajo desentrañar, pero cuyo conocimiento representa la condición de la libertad.

La pregunta de Spinoza resulta interesante en este punto: “¿cómo adquieren los conocimientos proféticos la certeza que tienen, si provienen del ejercicio de la imaginación y no pueden traspasar la potencia de la imagen?⁶⁸” Spinoza establece una relación de proporcionalidad inversa cuando nos habla de la fuerza con la que se usa la imaginación frente al ejercicio de la inteligencia. Mientras Salomón⁶⁹ era sabio, no fue profeta. Los hombres incultos y groseros ejercen la profecía de ordinario y esto concuerda tanto con la experiencia y la observación como con la razón, pues según Spinoza:

“Toda la certeza de los profetas estaba pues fundada en tres cosas, 1- En la extremada viveza análoga a la que en sueños desplegamos, para imaginar las cosas reveladas. 2- En que tenían un signo para confirmar la inspiración divina. 3- En que su alma era justa y sólo por el mal sentía indignación (TTP II)⁷⁰”.

La fuerza de la imaginación en que se produce la certeza está entonces en la ignorancia y la vulgaridad. Por tanto, cuanto más necesidad de ilustración y de conocimiento de las leyes naturales; cuando la liberación resulta más urgente, más imaginación reforzada tendremos en el mundo.

Spinoza habla de una certeza moral acompañando al conocimiento imaginativo que se encuentra en la base de la profecía, pero no es del tipo de la certeza de las matemáticas, que es una certeza de carácter racional y universal. En el caso de la certeza moral de las profecías, la fuerza de los signos que la comunican depende de la psicología de cada uno, y aquello que convence a unos, dejaría indiferente a otros, de manera totalmente aleatoria.

Finalmente, Spinoza habla de la verdadera libertad como conocimiento de las leyes de la naturaleza y nos dice que en los profetas el cumplimiento de las leyes reveladas había sido servidumbre no liberadora, por las condiciones vulgares de la naturaleza de estos hombres incultos, con imaginación exagerada por la ignorancia y la vulgaridad. Los

⁶⁸ Ibíd., p.51-52.

⁶⁹ Salomón, nombre con el que fue bautizado el hijo menor del Rey David de Israel. Fue conocido como el rey sabio, de ahí su nombre de «el sabio Salomón». Fue tercero y último rey del Reino Unido de Israel.

⁷⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.43.

objetivos de la revelación se descubren en la llamada a una vida de rectitud de acuerdo con la moralidad establecida en la cultura hebrea, pero la revelación no ha tenido la intención de la reflexión filosófica o la de hacernos desarrollar la libertad de la voluntad.

1.1.2. Imaginación y comunidad. Una blancura efímera no es menos blancura que una blancura eterna. Y asimismo, una felicidad exclusiva no es más felicidad que la que se comparte. Y Spinoza se embarca en el estudio de la particularidad hebrea del acceso a la verdad y la felicidad que ella conlleva. Podemos apreciar su planteamiento sobre este aspecto cuando afirma que:

“Solamente en la sabiduría y conocimiento de la verdad reside la felicidad verdadera y la dicha humana, pero en manera alguna procede de que tal sea más sabio que cual, ni de que los unos estén privados de la verdad que otro posee, porque la ignorancia de aquellos no aumenta el saber de éste y nada puede agregar a su ventura. El que se goza en su propia superioridad, se regocija del mal ajeno, luego es envidioso luego, es malvado, luego no conoce la verdadera sabiduría, ni la vida verdadera, ni la ventura que es su fruto (TTP III)⁷¹”.

Según Almendro González⁷², Spinoza defiende la tesis de que los beneficios que Dios le ha dado al pueblo hebreo son sólo temporales y no eternos; sin duda reconoce que le ha dado ventajas, pero esas ventajas, según Spinoza dependen de haberle dotado de una organización social y de una fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. Spinoza, en la relación de Dios con los modos singulares, diferencia el auxilio interno del externo. El auxilio interno de Dios consiste en todo aquello que la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación del propio ser dentro del orden predeterminado de la naturaleza. El filósofo destaca que, en base al auxilio interno, el hombre está sujeto a un decreto eterno de Dios según el cual nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada si no es por una singular vocación de Dios. En cambio, las ventajas que Spinoza reconoce al pueblo hebreo dependen del auxilio externo, ya que sus

⁷¹ Ibíd., p.53.

⁷² Almendro González, Miguel A., Religión y Política en el Tratado Teológico Político TTP), en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p.129.

diferencias dependen de las características especiales de su organización social. Por lo demás, Dios ha sido igualmente propicio con todos⁷³.

Javier Espinosa Antón⁷⁴ resalta que para Spinoza es infantil creerse pueblo preferido de Dios y pensar que se ha hecho un pacto con Dios, por el cual Dios intervendrá siempre para nuestro bienestar y pondrá las cosas a nuestro favor. Según Spinoza, los judíos crearon ese mito infantil, pero en realidad no hay ningún pueblo preferido por Dios, ni Dios interviene directamente en la historia a favor de ningún pueblo. No hay pueblos inferiores ni superiores y toda esta mitología es una creación de la imaginación por medio de la cual se pretende superar años de esclavitud. Esto, sin duda, ayudó al pueblo hebreo a seguir adelante venciendo todos los obstáculos que a través de la historia interfirieron con su desarrollo.

Spinoza quiere relacionar la ilusión con la constitución mientras piensa que la fuerza de la imaginación, que, como hemos visto depende directamente de la ignorancia y del espíritu no cultivado, tiene poder creativo para generar realidades de segundo orden. Esta fuerza imaginativa pertenece a toda la humanidad y, cuando se pretende hacerla exclusiva, se cae en la paradoja de la evidencia de insuficiencias en la pretensión de superioridad. Según Diego Tatián⁷⁵, mientras el amor intelectual de Dios aparece en la Ética, puede considerarse que está presente por su ausencia en el TTP, cuando Spinoza desarrolla el concepto de odio teológico el cual, según el filósofo holandés, es el odio más profundo. Él no se refiere a un odio a Dios, sino un odio de naturaleza religiosa fruto de la imaginación y de la ignorancia que genera superstición, y que aparece con el pretexto del celo religioso. Todas estas luchas vienen de la regulación legal sobre cuestiones teóricas y abstractas que se consideran delitos en la comunidad donde se ha legislado. Spinoza concluye que los que discuten sobre los temas de religión no sacrifican a sus contrarios en

⁷³ En TTP III Spinoza habla de la dependencia que tienen todos los seres modales, con respecto a la potencia de la sustancia. Pero Dios, está determinado por sus propias leyes y la voluntad ha de ser identificada con el intelecto, en que no podemos escoger en orden a una supuesta voluntad libre. Las determinaciones de la potencia individual en el modo son acciones de Dios. Y Spinoza habla de auxilio interno a las leyes que determinan la esencia de cada cosa. Auxilio externo se refiere a la secuencia de las causas en su eventualidad, para decir que todo depende de Dios y que los modos existentes están sometidos a una doble determinación. Ver Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p. 54.

⁷⁴ Espinosa Antón, F.J., «Metafísica y Concepción de la Historia en Spinoza», en *Spinoza: De la Física a la Historia*, Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 2008, p.35.

⁷⁵

orden a la salvación pública, sino tan solo al odio y a la crueldad, ya que tenemos que escuchar condena a la inteligencia, mientras se la considera fuente de impiedad y se estima a simples elucubraciones humanas como enseñanzas divinas, por el motivo de que se asumen por fe. Hasta se resalta el hecho de que se consideren naciones enteras como enemigos de Dios. Los vicios como la envidia, la ira o cualquier forma de la maldad, son muestra de ignorancia para Spinoza, que piensa que la verdadera virtud depende del conocimiento. Es ciertamente intelectualista en este momento, mientras se adentra en el análisis fenomenológico de las construcciones de la imaginación con vistas a determinar los índices de realidad presentes en esos resultados. El interés que pone en la construcción de la realidad se manifiesta, por cuanto toma en cuenta los hechos estudiados, en cuanto causas de eventos posteriores.

En el TTP Spinoza establece los volúmenes cognoscitivos como absolutos, ya que no se ve en qué sentido podríamos decir que la ignorancia de alguien me hará más sabio, a no ser que mi pretendida sabiduría no pueda resistir un análisis en el que se pruebe su valor absoluto (TTP III)⁷⁶. La validez de un axioma no depende de la de otro y la idea verdadera tiene en sí misma la norma de lo verdadero y de lo falso. Cada idea es un universo lógico y autónomo que establece su propio dominio. La frustración de alguien que puede conocer no ayuda a que me sienta más feliz, y, si así fuera, sería una patología en la que no me reconozco como causa eficiente del afecto en cuestión.

Spinoza considerará superiores las convicciones universalmente compartidas que las que se toman en cuenta de manera particular o a nivel de sectas reducidas. Con esta posición atenta contra el nacionalismo político de los hebreos; por ello cuestiona su situación histórica de pueblo privilegiado. Mientras tanto, y en lo que se refiere al derecho que tiene la nación judía de privatizar a un Dios nacionalizado, nos advierte que las profecías son paradójicas en el sentido de que siendo un vacío que no tiene correspondencia en la realidad exterior, la imaginación tiene una función creativa. Acciones heroicas sin límites se han producido, con transformaciones sociales y culturales, en base a la función de la imaginación trascendental.

⁷⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.150.

Según Spinoza, el Estado, juega un papel en la constitución imaginativa y la imaginación se subordina al ordenamiento social donde la disciplina, como función trascendental de la nueva lógica, ayude a llevar a los pueblos por el camino de la institucionalidad. El ordenamiento político es el que sostiene la constitución que se inicia en la modalidad singular, como súbdito del Estado. Podemos observar la función constitutiva que Spinoza concede a la política que resulta del pacto, según los esquemas que se basan en el estado de naturaleza para la justificación del Estado del siglo XVII.

La formulación del pacto por el cual nace el Estado, según Spinoza, tiene como resultado la fundación del Estado Político, cuyas instituciones generan propiedades que se ven reflejadas en las distintas generaciones. Las virtudes generatrices del estado político fueron reconocidas desde Platón, y fueron recalçadas en Spinoza que considera que las relaciones que se establecen en el seno de la comunidad, gracias a las instituciones políticas, determinan la tipología en que las personas van a desarrollarse. Afirma:

“Pero el medio más seguro que aconseja la razón y la experiencia es el de fundar una sociedad sobre leyes y establecerse en determinada comarca en que todas las fuerzas individuales se congreguen como en un solo cuerpo. Seguramente se necesita mucho genio y vigilancia para formar y conservar una sociedad, porque será tanto más segura y duradera, y tanto menos sujeta a los golpes de la fortuna, cuanto más sabios y celosos sean sus fundadores y directores; y una sociedad constituida por hombres groseros, carece totalmente de solidez y está totalmente entregada al azar (TTP III)⁷⁷”.

Este es un pacto constitutivo que conlleva a la generación de toda una naturaleza humana que resulte del trabajo sobre los defectos propios. Al igual que toda la realidad, empezando por la categoría sustancia, hace falta potencia para la realización y la entrada en la existencia de la esencia singular. La constitución del individuo compuesto en el Estado es fruto de la energía constitutiva de la imaginación. Podemos ver en Negri⁷⁸ la señalización de la imaginación constitutiva en Spinoza, cuando habla del pacto y de la sociedad política que resulta en el TTP como producto de la mediación intelectual. En tal sentido dice:

⁷⁷ Ibíd., p.55.

⁷⁸ Negri, A., OC., p.51.

“La paradoja instrumental de la crítica libertina de la religión se acepta aquí (La imaginación es ilusión) bajo la forma invertida que propiamente la constituye (y la ilusión constituye lo real); pero la inversión spinozista de la función constitutiva evita el peligro escéptico y toda tentación escéptica, la actividad constitutiva de hecho no es simple función política, no es verdad doble, es más bien potencia ontológica. La enseñanza de la revelación es sin duda <ad hominem> signo ilusorio de una verdad escondida, pero es la operatividad de la ilusión lo que la hace real y por tanto verdadera⁷⁹”.

En el TTP el pacto aparece como resultado de una mediación intelectual. Las funciones constitutivas de la imaginación se ponen en práctica, porque a partir de ella se ha llegado a la generación de una nueva realidad en el Estado y sus instituciones, puesto que donde se genera la nueva realidad del hombre es en las instituciones políticas. Esto, para Spinoza, viene justificado desde el momento en que sólo en el Estado puede desarrollarse la racionalidad de manera universal y objetiva, y con ella el hombre obtiene la posibilidad de realizarse que no le da la naturaleza en su conjunto. Con el descubrimiento de la imaginación, Spinoza ha llegado a la posibilidad de complementar el ser real, como dato establecido, y ha conseguido que la ética adquiriera sentido constitutivo y ontológico.

Es así como en Spinoza se conecta la religión con la política y esta última con la metafísica, en cuanto constitutiva de la realidad. La potencia creativa de la ilusión se pone en escena y la base realista de la filosofía de Spinoza, lo lleva a aceptar la pertinencia del valor de verdad de la función profética en la revelación, en base a la capacidad de la ilusión para concretizarse en hechos que van a complementar la realidad de base en una realidad segunda y cultural. Esta realidad tendrá su lugar también en la filosofía de Spinoza, como una ontología que se convierte en política, precisamente, en los momentos en que se descubre la potencia creadora de la imaginación religiosa.

La obtención de objetivos esenciales para el desarrollo del hombre se presenta aquí (TTP III) como condicionada a la salud del Estado. El problema del individuo rebelde que entiende la libertad como liberación voluntariosa frente al Estado, se supera a este nivel en que Spinoza presenta la libertad en el Estado. Solo la institucionalidad puede asegurar la consecución de objetivos comunes que sirvan de marco político para que los fines particulares de grupo y singulares o de individuo puedan obtenerse con plena seguridad, y

⁷⁹ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad. Metrópoli-tana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.170.

sin que representen angustia alguna para el hombre que puede, por lo tanto, dedicarse al cultivo de sus áreas específicas. Las restauraciones específicas de la naturaleza en sus diferentes segmentos dependen de ello. En este sentido, la preocupación por el hombre y por el Estado constitutivo es un preámbulo de la preocupación por la constitución de la naturaleza entera y en su conjunto.

El orden se hace depender, en el TTP, de los fines en que se justifica este ordenamiento frente al hombre que ha de asumirlo. La seguridad y la comodidad de la vida será una condición que habrá de ser asegurada previamente, en una idea del pacto que tiene como base a un hombre con objetivos e intereses que pueden efectivamente armonizar. También Spinoza vio al hombre del capitalismo en su lucha por la existencia y por ante el desamparo de instituciones políticas trascendentes con respecto de la sociedad, pero su visión del conocimiento por la determinación de causas, lo llevó a buscar los antecedentes del *factum* y las causas de la patología en que la energía humana no se canaliza hacia la constitución de realidades más dóciles a los proyectos humanos y al desarrollo de la naturaleza.

1.2. Imaginación y acción.

Cuando Spinoza inicia el capítulo cuarto del TTP define la ley en sentido práctico. Según el filósofo, como regularidad que establece conexión necesaria entre antecedentes y consecuentes, las leyes han sido siempre un objetivo occidental en que los acontecimientos pueden ser determinados. Pero Spinoza recomienda, en la determinación de la libertad humana, introducir leyes a su conveniencia, para que se constituya el derecho y en ese sentido dice:

*“Y no es que yo niegue en absoluto que todas las cosas sin excepción están determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y obrar de un modo determinado, pero hay razones que me obligan a decir que ciertas leyes dependen de la voluntad de los hombres. El hombre en tanto que constituye una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder natural de esta....Y mi segunda razón es que debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas, pues la consideración del *factum* en general y del encadenamiento de las causas no puede servirnos*

para formar y enlazar nuestros pensamientos acerca de las causas particulares (TTP IV)⁸⁰”.

Con respecto a lo planteado por Spinoza en el texto citado, podemos seguir a Deleuze⁸¹ quien afirma que basta una deficiente comprensión de las leyes de la naturaleza para asumirlas como un mandamiento o un imperativo moral. Las leyes de la naturaleza o expresiones de Dios jamás caen en la mano de la imaginación, puesto que esta aprehende todo bajo el aspecto del signo y del mandamiento. En tal sentido Deleuze destaca la diferencia que hay entre el conocimiento de la realidad y la capacidad que tiene la imaginación para manipular y transformar esa realidad. En el texto se hace hincapié en la capacidad de construcción que Spinoza recién ha descubierto en la imaginación, como un trascendental que será utilizado en su proyecto revolucionario y liberador.

El desgaste de las energías humanas se establece como condición de los problemas, dado que se necesita invertir esfuerzo en el desarrollo del ejercicio de la razón, y las personas prefieren de ordinario, lo más fácil y cómodo. La gente común no ha habilitado su mente para conocer el verdadero fin y objetivo de las leyes humanas en el derecho. Incapaces de comprender el significado constitutivo de las leyes, a menudo se conecta su cumplimiento con estímulos y sus violaciones con castigos, haciendo pensar a las multitudes que hacen falta estas cosas para que el cumplimiento de las leyes de la ciudad se conecte con el beneficio individual y los intereses de cada uno de los miembros de la comunidad. Spinoza dice que esto ha movido a confusión. Con el tiempo ha llegado a entenderse la ley de la ciudad como un freno que unos hombres imponen a otros, desconectando al sistema legal de sus objetivos proteccionistas originarios. Se ha llegado a hablar de «esclavitud» de los ciudadanos frente a la ley, y a contemplar la posibilidad de violaciones como actos libertarios de la población.

Spinoza relaciona la obediencia a la ley con la constitución de la realidad, puesto que de no producirse la acción humana en el marco de las leyes el ordenamiento político se derrumba y se anulan las posibilidades de desarrollo de las actividades humanas en el marco de una sociedad segura y cómoda. Así, la potencia humana como parte de la potencia divina tiene libertad para aceptar la determinación legal de sus actos, ya que la

⁸⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.63.

⁸¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.51.

obediencia es decidida por el individuo humano por una toma de postura racional en orden a su conveniencia.

Los decretos de la ley divina en que se regula toda la naturaleza no son voluntariosos, a la manera de las decisiones de los príncipes. Dios legisla necesariamente en orden a los decretos de su inteligencia absolutamente infinita. Y lo que desea y lo que afirma es lo mismo, en el marco de una determinación en la cual resulta absurdo plantearnos si pudiera haber sido el sistema legal que controla la realidad algo distinto de lo que efectivamente es. Las leyes de la naturaleza son necesarias en su cumplimiento por que son impuestas por la potencia de la naturaleza. Frente a ellas todo lo que podemos hacer es conocerlas para podernos mover en el seno de su conjunto con libertad, pero Spinoza ha establecido al hombre como parte de la naturaleza y la esencia individual es una cantidad de potencia determinada que, por lo tanto, será constitutiva, también, de realidad, estando capacitada para introducir cosas en el sistema que no estaban con anterioridad. En el texto citado, destaca que, sin que se contradiga con la afirmación de que todo está determinado por las leyes de la naturaleza, tiene que resaltar que muchas construcciones dependen de la voluntad humana. Spinoza deja clara la idea de que apelando a causas remotas y distantes no explicamos problemas puntuales ni establecemos causalidad eficiente en que los hechos puedan ser comprendidos en relación a sus causas determinantes y resalta que el hombre es causa eficiente de muchos acontecimientos en ejercicio de su libertad, precisamente en el marco de la necesidad legal de la naturaleza.

Decir que Dios es la causa de todas las cosas y no decir nada es lo mismo. Recurriendo a la causa primera de la realidad estamos certificando nuestra ignorancia precisamente con respecto a las causas determinantes que han producido un hecho puntual y no otro. En tal sentido hay que destacar el papel del hombre en la constitución de su propia realidad, en el contexto de un positivismo que entiende la legislación política como ámbito específico de las leyes de la naturaleza. Así interpreta Negri a Spinoza cuando dice:

“Lo que a mí me interesa subrayar es esta primera emergencia desplegada de la potencia constitutiva de la acción humana. Aquello que la imaginación proponía como realidad de la ilusión aquí se transforma en condición positiva de la voluntad de la libertad en índice de un proceso de constitución. En los capítulos V y VI esta perspectiva se profundiza

ulteriormente y asume aquellas características netamente productivas y sociales que definen el positivismo Spinozista⁸²".

Cuando Spinoza insiste en la necesidad de las leyes de la naturaleza que permiten conocer a Dios, y evita la presentación de los decretos divinos o leyes naturales como si fuesen mandatos morales, está destacando la gerencia del individuo humano y la capacidad que tiene el hombre para transformar imaginativamente su realidad. Si interpretáramos la ley natural como manifestación de la voluntad divina y pensáramos que las cosas son como son, por decisión arbitraria de un Dios voluntarioso, estaríamos imposibilitados de conceder al agente humano las posibilidades de actuar en el esquema de la naturaleza.

Spinoza identifica a la voluntad de Dios con su inteligencia para decirnos que tiene que decretar las leyes que de hecho ha decretado, y que no puede violar, por ejemplo, por pura voluntariedad, que la esencia de una cosa sea la que de hecho es. Confundimos los decretos de la naturaleza o de Dios utilizando el lenguaje teológico propio del TTP con mandatos que pueden cumplirse o no y ser obedecidos convenientemente o violados, por el hombre al que están destinados por revelación profética o apostólica y entramos, a partir del ámbito de la ciencia, al círculo de la moralidad, en una confusión de competencias en que la realidad permanece desconocida en sus bases, sin que su dominio cognoscitivo pueda colaborar con la determinación de la libertad del hombre.

En ese caso, Spinoza nos habla de dos tipos de leyes: Las que necesariamente se cumplen y las que dependen de la voluntad humana, porque están orientadas a un fin. Los deseos están contemplados en primera fila en este segundo tipo de ley en que Spinoza conecta los medios con los fines, como aspectos de la realidad que se convocan mutuamente en el mandato moral y de los cuales no se puede prescindir. Las leyes de necesario cumplimiento son las de la naturaleza que hemos ido descubriendo a golpes de investigación y encontrando regularidades entre eventos. Además, según Spinoza, las definiciones en las que se establecen las características esenciales de las cosas definidas también pertenecen como axiomas a este ámbito legal en que domina la necesidad como determinación, en cambio, el derecho se hace depender de los deseos mientras el vulgo desconoce los objetivos comunitarios y los pactos que han dado origen a la legislación del

⁸² Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.174.

derecho positivo, por lo cual la observancia de la ley ha de ser motivada en el Estado, con premios en su cumplimiento y castigos en su defecto, lo cual convierte a la ley en extraña para el ciudadano que comienza a pensarla en cuanto esclavitud.

Spinoza conecta entonces las leyes humanas como reglas de conducta en que perseguimos un fin determinado, con leyes divinas que nos llevan al conocimiento de Dios y de la verdad, sin las cuales nada estaría seguro, puesto que todo conocimiento en el orden de la naturaleza envuelve el conocimiento de Dios. Un ejercicio humilde de conocimiento de la naturaleza, mediante la observación bien organizada, nos conduce al conocimiento de la realidad de Dios. Spinoza llama leyes divinas a todas aquellas leyes que nos llevan al conocimiento de Dios en ejercicio de la inteligencia. Para Spinoza nuestro bien supremo es el entendimiento y la comprensión de las leyes que determinan las relaciones causales en la naturaleza, ellas son la condición de nuestra libertad.

Por el momento Spinoza remite las leyes de la naturaleza a las leyes divinas por cuanto todo nos lleva al conocimiento de Dios. Asimismo, reduce la voluntariedad del acto moral a la determinación natural cuando nos dice que en la Biblia se han confundido las leyes eternas de la naturaleza con preceptos morales. Puesto que las leyes divinas que regulan los eventos naturales son universales y necesarias, no pueden dejar de ser tomadas en cuenta, produciendo indefectiblemente sus efectos, mientras que un precepto moral es de libre cumplimiento y puede ser obedecido o no.

Destinadas al hombre común, las leyes divinas fueron presentadas, en la Biblia, como preceptos de conducta que no tienen el fundamento de la necesidad, abriendo una brecha entre el conocimiento de la realidad de Dios y la teoría de la conducta, y entre la ciencia y la moralidad. La libertad del hombre, representada en su voluntad, determina la puesta en marcha de los dispositivos causales alternativos en que se desarrolla la determinación.

Cuando distingue entre las leyes que constituyen el derecho, en la secuencia del pacto social, y las leyes de la naturaleza en su conjunto, nos habla de la elección voluntariosa de los hombres, que regula la consecución de los fines que se han establecido como deseables. Spinoza abre así el camino de la constitución de la imaginación, ya que el asumir que somos libres para la actuación ante una solicitud de la naturaleza es un acto de la imaginación por el cual nos hacemos protagonistas de nuestra propia historia y para el

que la verdad tiene un peso relativo. Se está acercando a las ilusiones trascendentales en que la imaginación se vuelve constitutiva y que será parte determinante de su filosofía definitiva. Sin embargo, resalta en el capítulo IV que, para el hombre, la inteligencia de su realidad y de sí mismo representa la vida verdadera.

Según Paola Grassi⁸³, Spinoza representa en el siglo XVII un cambio en la valoración de la imaginación; la noción de *virtus imaginandi* marca esa transformación frente a la visión normalizada en que la imaginación aparece como un vicio. En Spinoza la imaginación aparece como un elemento propulsor, dinamizante, estructurador de la actividad. Y está anclado en una antropología que presenta al hombre como un ser que se construye a sí mismo y considera a la imaginación como una determinante propiedad humana. La naturaleza humana se expresa en la potencia de la imaginación, lo cual, según afirma Grassi, tiene origen en el contexto de la interpretación de las profecías que hace Maimónides. En Maimónides se tiende a la devaluación de la imaginación y se la valora negativamente. Según Maimónides la imaginación se define como lo contrario del intelecto. Paola Grassi señala que Spinoza habla de una imaginación internamente determinada y además habla de una “*ratio de la imaginatio*” en la cual el hombre camina hacia su construcción, en este sentido se tiene en cuenta el origen de la determinación de la fuerza imaginativa. Así, se habla de un *conatus* orientado hacia la conservación de sí y hacia la aceptación del yo. Este momento se reconoce por la verdadera alegría de la existencia (3E, Definición XXV)⁸⁴.

En Spinoza, la racionalidad está enfocada a la imaginación y no se opone a ella en la función en que se completa el ser a partir de sus limitaciones materiales. Una imaginación virtuosa o una virtud imaginativa, enlaza con una nueva racionalidad. En Spinoza podemos comprobar la presencia de una racionalidad corporal, en la que la razón se conecta con el cuerpo extenso a través de la carga somática de la imaginación. Con la integración de la imaginación en el sistema, Spinoza ha logrado una filosofía que, siendo realista, puede transformar la realidad hacia formas más plenas de realización al infinito, sin que exista, por otro lado, un modelo trascendente que coarte el sentido del perfeccionamiento y la plenitud.

⁸³ Grassi, Paola, «Virtus Imaginandi contra Vitius Imaginandi», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.147.

⁸⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.251.

1.2.1. Imaginación y perfección. La imaginación es, sin dudas, el tema principal del TTP. Gracias al descubrimiento en Spinoza de la fuerza constructiva de la imaginación se puede pasar desde la metafísica, en que hay búsqueda y referencia al ser en cuanto dado, a la política como terreno en el que el ser, visto como potencia, fuerza y energía, procede a construirse. El terreno de lo todavía no, presente sin embargo en la potencia del ser, permite determinar a la imaginación como fuerza constitutiva que se materializa en la sociedad. Por eso hay que considerar a la metafísica de Spinoza y a su suspenso en que se pasa al TTP como un momento contemporáneo en que el conocimiento no es simple copia de la realidad dada como modelo muerto, sino construcción de la realidad. Un conocimiento constructivo en el que, como primer paso del trabajo del hombre por la transformación de la naturaleza y de sí mismo, se llegue a la construcción de una naturaleza segunda que tienda al infinito en la secuencia de sus realizaciones.

Spinoza recoge los ejemplos del pueblo hebreo para mostrar en su historia el ejercicio de la constitución de la imaginación. En este pueblo podemos ver los efectos de la imaginación constitutiva de manera plástica. Las ceremonias según Spinoza no sirven para conocer la realidad que es Dios mismo, pues el conocimiento representa nuestra virtud principal. Sin embargo, tienen un poder constitutivo y mantienen la coherencia social que resulta necesaria al hombre, que no siempre tiene acceso pleno a la razón propia y que no tiene la facultad de hacerlo todo con la misma facilidad.

En su realismo descriptivo nos hace ver al hombre buscando sus propios objetivos y sin tener en cuenta nada más, por lo cual las leyes de la sociedad se hacen necesarias para que devenga el hombre en que pueda aparecer la libertad que es el objetivo del estado. Un hombre ansioso por el logro de objetivos puntuales, en una feria de necesidades, no tiene tiempo para realizar sus potencias, y, por lo tanto, no solamente la libertad sino la felicidad en sí misma no podrán ser alcanzadas fuera de los muros de la ciudad, que en Spinoza, pues, se hace absolutamente necesaria.

Las ceremonias, que no tiene nada que ver con el conocimiento de la realidad y que no están basadas en la razón, sirven, sin embargo, a la imaginación con que el pueblo llano determina sus acciones. De ellas resulta según Spinoza una sociedad más firme y funcional,

en la que los objetivos humanos pueden alcanzarse después, como consecuencia del pacto en que se ha cedido el derecho de hacer la plena voluntad de cada cual.

Cuando Spinoza abandona la Ética para entrar en el TTP, invierte los términos del planteamiento inicial en que la emanación neoplatónica presentaba a una sustancia en el orden descendente de la producción, proceso en el que la realidad de los modos resultaba insignificante. Se inicia la relevancia del sistema modal. Y se van a destacar las posibilidades éticas del hombre, que puede decidir, en conocimiento adecuado, cuáles son los canales de acción que va a activar para atenerse al curso legal de diferentes cursos de acción. Se trata de una perspectiva de creatividad en la cual el ser que se presenta en el mundo puede devenir perfeccionado bajo la acción inteligente del hombre. En algunas cartas correspondientes a este período podemos ver los pensamientos de Spinoza y penetrar en sus intenciones de transformar la metafísica tradicional en política, para destacar las posibilidades del modo en cuanto que cantidad de potencia. Por ejemplo, en la carta 34 vemos que Spinoza requiere causas próximas para la determinación de lo que efectivamente existe y se niega a recibir explicaciones abstractas en las que se pretenda dar cuenta de la existencia singular de un objeto en base a definiciones de su naturaleza o esencia. Destaca con esto la potencia modal de una determinación de los eventos que podríamos llamar horizontal. Se resalta asimismo la capacidad constructiva del modo y su valor ético para determinar la conducta, como reflexión colateral con los textos del TTP que comentamos.

En la carta 36⁸⁵ nos habla de la contraposición entre la sustancia y los modos imperfectos, diciéndonos que mientras la sustancia perfecta no puede sufrir por causas extrañas, siendo su potencia ilimitada, los modos existen por su propia suficiencia y tienen límites y defectos, por lo cual se supone que pueden sufrir cambios y transformaciones a partir de causas externas.

Los modos divisibles, que no tienen existencia necesaria, podrían no existir, y, si existen, no lo hacen con necesidad, sino que tienen una existencia contingente que depende de otros seres existentes como causas próximas y determinantes. Spinoza, dicho de otro modo, se está refiriendo a la necesidad de causas eficientes que determinan la existencia de

⁸⁵ Spinoza, Baruch, Correspondencia, Alianza Editorial, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, 1988, p.251.

los modos, ya que no existen por la potencia de su naturaleza propia ni de manera necesaria.

Sólo Dios subsiste por su propia suficiencia; y los modos necesitan de otros modos existentes para subsistir. Por tanto:

“Lo determinado no indica nada positivo, sino solamente la privación de la existencia de la misma naturaleza que se concibe determinada, se sigue que aquello cuya definición afirma la existencia, no se puede concebir como determinado (Carta 36)”⁸⁶.

Los modos limitados y determinados carecen de existencia necesaria y autónoma que se determine por la esencia de la cosa existente, luego necesitan de la determinación causal de otros modos en que puedan determinarse en su existencia. La potencia del modo se destaca a partir de estos momentos y dentro de la contraposición sustancia modos que comienza un cambio de sentido en el despliegue de la creatividad⁸⁷. La tendencia constructiva se desarrolla a partir de la modalidad mientras tiende hacia un centro infinito que ahora se verá como resultado de la construcción modal dotada de cierta cantidad de la potencia infinita de la sustancia.

El paso desde el plano de la modalidad al plano de la sustancia, se produce desde la imperfección de la limitación hacia la perfección absoluta de lo infinito. Desde la cualidad del atributo como infinitud en un género determinado del Ser, en que se expresa una propiedad determinada del ser, hacia lo absolutamente indeterminado e ilimitado de la sustancia.

Spinoza ha demostrado que la extensión es infinita en su género, porque no puede ser limitada por la propia extensión ya que una naturaleza determinada no puede ser limitada por ella misma. Pero teniendo potencia infinita según la expresión del género que ella representa, existe necesariamente y en virtud de su esencia. La sustancia que posee infinitos atributos existirá necesariamente también y de manera autónoma por poseer más potencia que cada uno de sus géneros o atributos que expresan su esencia. La formulación de este cambio de sentido en la constitución, que da primacía al modo y a su potencia

⁸⁶ Ibídem, p.251.

⁸⁷ En la Ética (4E prop. IV) Spinoza demuestra que la potencia de un hombre es una parte de la potencia de Dios. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.262.

creativa, pone en escena el procedimiento en que la sustancia resulta generada por la transferencia de limitaciones que produce un infinito. La perfección es el resultado del salto cualitativo desde lo imperfecto hacia la sustancia absolutamente infinita. La diferencia con los procedimientos dialécticos, que suponen oposiciones de contrarios de la misma textura metafísica, es notoria en este punto. Spinoza presenta la constitución progresiva de un ser que representa integración, y que produce mientras se integra su propia organización. En la carta 36 se habla de la integración de un ente que es Dios a partir de los atributos de su esencia que son infinitos en su género mientras que él es absolutamente infinito integrando todas las diferencias cualitativas. Sin oposiciones, sin guerras, y en la plena integración de la diversidad. Al respecto Negri plantea que:

“Lo que aquí es fundamental es el sentido del proceso de la perfección del ser como va ascendente a partir de los entes particulares. Es la puesta en discusión explícita de la imagen neoplatónica de la degradación del ser, del lenguaje de la privación. Y en vistas de que la potencia múltiple del universo es tal he aquí la necesidad de llevarla hacia lo absoluto. No por mediación, no por medio de alguna misteriosa dialéctica sino por transferencia, desplazamiento, salto de nivel o lo que es lo mismo, negación de nivel⁸⁸”.

Negri destaca la importancia, revelada en las cartas que corresponden a este período, del cambio con respecto a los esquemas neoplatónicos en que los modos periféricos devienen resultados de la actividad de la sustancia previamente constituida revirtiéndose hacia el sistema modal. El atributo sería el canal en que se produciría la mediación de la productividad descendente. En la Ética Spinoza había desarrollado la tendencia a la neutralización del atributo para rechazar las mediaciones burguesas en los esquemas de productividad capitalista. El discurso del TTP abre una vía ascendente de constitución en que se niega la dialéctica como proceso de oposiciones entre polos ya terminados, y propone una integración de singularidades en que los entes cada vez más potentes se acerquen a la perfección de una sustancia infinita e ilimitada, pero estructurada en un determinado orden y conexión entre eventos relacionados. Negri habla de salto de nivel” para referirse al paso entre las expresiones cualitativamente determinadas de la

⁸⁸ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.182.

sustancia en cada uno de los atributos infinitos que la expresan en una cualidad genérica, y la sustancia absolutamente infinita en la que caben todas las determinaciones en una integración perfecta y nunca terminada.

1.2.2 Imaginación y manipulación. Spinoza habla de las posibilidades que tenemos de desarrollar nuestra potencia a través del conocimiento. Las percepciones claras y distintas que tenemos las hemos formado en virtud de nuestra propia naturaleza o a partir de nuestra potencia limitada de pensar. Nuestra naturaleza se determina por leyes fijas que sin embargo no conocemos. Percibimos los resultados de nuestra manera de pensar sin conocer las leyes determinantes de las causas que nos llevan a pensar lo que de hecho pensamos, queremos, preferimos etc. Tenemos, además, percepciones que dependen enteramente de la fortuna en que somos impactados desde nuestro propio cuerpo y desde el exterior a través de él. Spinoza dice que el verdadero método de conocimiento e investigación consiste en el conocimiento de nuestro entendimiento, de su naturaleza y de sus leyes, que nos permita distinguir entre el conocimiento y la imaginación para no dejarnos confundir con ideas ficticias, falsas o dudosas. Las condiciones Éticas necesarias para realizar las recomendaciones que nos hace Spinoza se cifran en una asidua meditación y ánimo firme en el seno de un plan de vida para la obtención de fines determinados. El objetivo propuesto es el aumento de nuestra potencia de conocimiento para conocer las causas en que nos determinamos psicológicamente, y Spinoza cita varias condiciones éticas en que esa potencia modal puede ser aumentada. De esta progresión en que se aumenta la cantidad de potencia para la variación cualitativa del modo, surgirá la libertad como diferencia cualitativa frente al hombre enajenado que no puede determinar el procedimiento de su propia constitución, y cuya evolución hacia la libertad, se ve por eso paralizada.

En los capítulos iniciales del TTP, Spinoza había insistido en las referencias al ser dado y materializado en la existencia, evitando idealismos en que las soluciones se presenten pensadas, mientras la realidad permanece marginada en la indiferencia. Ahora tiende a buscar en el fenómeno dado la trascendencia del fenómeno mismo. A partir de tomar en cuenta las cosas como son, piensa en los procedimientos que se han dado en la historia y que han ayudado a que el ser efectivamente, sea. La imaginación, que no se

refiere a la verdad, tiene la potencia necesaria para la superación de lo dado y por primera vez Spinoza destaca las condiciones constructivas de la ciudad.

Las leyes tienen propiedades constructivas, ellas modelan al ser. En la ciudad, y partiendo de las condiciones del hombre, se hace necesario el establecimiento de leyes que producen modificaciones en la conducta; mediante las leyes, la naturaleza humana resulta transformada. La revelación tiene la función en Spinoza de colaborar con la construcción de la sociedad. En los textos correspondientes del TTP señala que, aunque nada tiene que ver con la verdad o con el conocimiento verdadero, la revelación tiene el propósito de generar obediencia, más necesaria cuanto los individuos son menos evolucionados y en tanto la historia les haya marcado más con las huellas de la esclavitud. Promoviendo la obediencia, la revelación produce un a priori de la sociedad en hombres carcomidos por las pasiones y sin un desarrollo adecuado de su racionalidad.

Es la racionalidad la que nos muestra la verdad, el orden verdadero de la naturaleza en que se expresa Dios mismo, conocer la naturaleza es conocer a Dios en Spinoza y llegar a este límite es el objetivo de la virtud. Spinoza defiende que el verdadero bien del hombre es la sabiduría en que se produce el conocimiento del orden divino en las leyes de la naturaleza. Solo con este conocimiento el hombre tiene acceso a la libertad y con ella a la felicidad de ser plenamente. Pero las revelaciones no buscan en absoluto la verdad, sino que su objetivo es la construcción de la sociedad como segunda naturaleza, en la que la naturaleza humana será transformada para la integración en el individuo compuesto que es el Estado. Los hombres no reconocen a Dios en las leyes de la naturaleza sino que lo buscan en aquello que rompe con sus leyes. De ahí que se considere presencia y evidencia de la divinidad a la producción del milagro, en el cual las leyes resultan burladas por la voluntariedad de un Dios que, a la manera de los reyes, hace lo que quiere en base a fine específicos y puntuales. Spinoza llama a tener en cuenta que los decretos de Dios son las leyes de la naturaleza y sus mandatos son disposiciones naturales.

Las Escrituras no tienen el propósito de desarrollar la racionalidad ni de conectar causas con efectos en un aumento de la carga cognoscitiva de la humanidad. Lo que pretende es estimular la imaginación recurriendo a la imagen antropomórfica de un Dios rey que actúa a voluntad rompiendo sus propias leyes, por lo demás eternas y absolutamente válidas. Todo lo que pretenden las Escrituras es la estimulación de la

imaginación, pues ésta, como función trascendental, será la encargada de la descarga de la energía constitutiva acumulada en el ser marcado por las pasiones.

En los milagros, que contradicen tanto el orden de la naturaleza o ley divina en Spinoza como a la razón humana, se promueve la manera de manipular a las masas enajenadas por una educación que no se desenvuelve bajo parámetros racionales. Las ideas inadecuadas y mutiladas abundan en este pensamiento; y los miedos, traducidos en todo tipo de pasiones, arrastran las condiciones necesarias en el hombre para la comprensión de la naturaleza y de Dios, así como de sí mismo. El miedo frente a los poderes inexplicables supuestos en la determinación de acontecimientos que no concuerdan con los cotidianos y en los cuales la previsión es imposible, se convierte en un elemento de estimulación para la imaginación, en la que se basa una obediencia constitutiva, que tiene condiciones morales pero no epistemológicas.

La imaginación tiene funciones constitutivas porque las pasiones son las que deciden y determinan la conducta del hombre. La fuerza de las pasiones, que incrementa la potencia de la esencia individual, produce en la conducta las transformaciones que hacen necesaria la ley para la institución del Estado. Spinoza dice que solo una pequeña minoría en las poblaciones desarrolla sus facultades racionales; la pasión, en cambio, se desarrolla libremente produciendo que cada uno mire necesariamente por su propio interés. La persecución de los objetivos, habitualmente escasos, que mueven el apetito individual produce un caos que hace necesarias las leyes de la ciudad. Se institucionaliza, así, aquel estado en el que los intereses preferenciales y comunes de la sociedad prevalecen sobre los intereses individuales.

Spinoza pondera las utilidades de la sociedad de los hombres, no sólo como elemento de protección y seguridad en que las fuerzas se suman para la defensa, sino que, por las ayudas mutuas de la especialización, ofrece ventajas para que la naturaleza humana se desarrolle a la búsqueda de una libertad que no es en absoluto automática, pero que es condición necesaria de la felicidad como objetivo compartido de la humanidad.

Ahora bien, las leyes, originadas en las pasiones y necesarias para hacer viable la colectividad, producen a su vez más esquemas pasionales. Lo normal es que la ley resulte odiosa al que no tiene presente, por limitaciones educativas, los objetivos reales de la legislación. Spinoza propone a la democracia como sistema recomendable para difuminar

las pasiones que se desarrollan cuando los hombres tienen que obedecer a los que juzga sus iguales. En la democracia todos participan activamente en las actividades públicas y no se consideran presionados desde el exterior cuando obedecen las leyes.

Los pueblos que como el Hebreo son sobrevivientes de sistemas de explotación, desigualdad e injusticia, no son capaces de dirigirse de manera democrática, y pactan entregando su poder natural y sus derechos de hacer lo que quieran a un gobernante, que habrá de utilizar mecanismos de coacción para producir la obediencia necesaria para la constitución del orden público y para el mantenimiento del organismo social, en el que grandes ventajas pueden ser alcanzadas por el hombre que cumple las leyes y se identifica con el Estado.

Los milagros son vistos en Spinoza como camino de la irracionalidad en el que las pasiones se desarrollan en un esquema en que la dominación se basa en el miedo. Cuando no podemos determinar las causas en que se producen los eventos, ante la insuficiencia de nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza y cuando fallan las regularidades en que los futuros pueden ser programados, las pasiones se desarrollan en base al miedo y a la inseguridad. Estas condiciones pasionales producen una naturaleza humana manipulable, que no puede hacer planificaciones de futuro por su incapacidad para calcular situaciones que puedan ser prevenidas adecuadamente.

En Spinoza, la política no es una política convencional, en que se estudien las relaciones de los individuos en el marco del Estado. Hablamos de una sustitución de la metafísica en su función de constitución de un nuevo ser más completo, en plenitud y felicidad. En el Estado político, la imaginación se vuelve constitutiva de una segunda realidad, para el ser. En Spinoza se cuenta con el conocimiento constitutivo, que se inicia con una base utilizada como punto de partida que resulta luego transformada por el mismo ejercicio de investigación⁸⁹. En este tránsito, Negri se pronuncia al respecto del papel que el TTP juega en el sistema filosófico de Spinoza, afirmando que:

“Lo político es la metafísica de la imaginación, es la metafísica de la constitución humana de lo real, del mundo. La verdad vive en el mundo de

⁸⁹ Ver a Macherey, P., *Hegel o Spinoza, OC.*, p.69. Según Macherey, en Spinoza el método sigue la secuencia de la producción de ideas que es el mismo camino en que se produce toda realidad; es la misma producción de la realidad la que genera el método en Spinoza, superando el método instrumental de Descartes, no comprometido con los contenidos y previo a la idea verdadera.

la imaginación, es posible tener ideas adecuadas que, lejos de agotar la realidad sean por el contrario, abiertas y constitutivas de realidad, verdaderas intensivamente, el conocimiento es constitutivo, el ser no sólo se halla, no es sólo haber, es también actividad potencia, no existe solamente en la naturaleza, hay una segunda naturaleza, naturaleza de la causa próxima, ser construido⁹⁰”.

Es en el TTP que Spinoza da el paso hacia la construcción. Ha descubierto las potencialidades constructivas de la imaginación y las funciones políticas de la religión. Los profetas han sido estudiados como generadores de opiniones bien arraigadas gracias a la potencia de la imaginación, que suma al volumen de conocimiento las fuerzas pasionales de psicologías que se han desarrollado a golpes de contingencia, en las cuales las facultades racionales aún no han tenido las oportunidades de crecer. La imaginación asume funciones ontológicas en la producción de naturalezas segundas generadas por el hombre aprovechando la potencia de la realidad que comparte. Spinoza comienza en este punto a desarrollar la tesis de la potencia constitutiva de la naturaleza humana, en la que ella misma resultará transformada junto al resto de la naturaleza.

1.3. Una nueva lógica.

El ejercicio de la imaginación produce resultados de distintos sentidos que Spinoza se propone identificar, cuando interpretan los textos de las Sagradas Escrituras. En este sentido, el filósofo holandés propone un método de análisis histórico en que las Sagradas Escrituras puedan ser vistas en sí mismas y tal como se hace en la naturaleza. Por tanto, estudiemos las Escrituras por ellas mismas y atentos a sus eventualidades, sin reducirlas, por analogía con otros objetos de estudio como pueden ser las distintas esferas del mundo natural. Spinoza propone un método doble y adecuado a su objeto de estudio que se iniciará con la hermenéutica, en el análisis que comienza con investigaciones acerca de la Biblia que no puede ser simplemente el análisis hermenéutico de la lengua en la que fueron confeccionados los distintos pasajes de esta obra, y donde, posteriormente se realizan reducciones de los textos a argumentos mínimos en que los contenidos aparecen condensados para su fácil manejo. Spinoza propone la determinación de las características

⁹⁰ Ibídem, 174.

culturales del contexto en el que se implantan las instituciones. Las reflexiones de Negri con respecto a la metodología propuesta y luego utilizada por Spinoza para el estudio de las Sagradas Escrituras, destacan que:

“La relación entre método y ontología se invierte respecto a la concepción del siglo XVII, cartesiana y en general idealista. El método está dentro de la ontología, en ningún caso es formal, la restauración de la luz natural es obra histórica y humana y es al a vez una excavación de la realidad que muestra la fuerza colectiva, ontológicamente gestante, de esta conquista humana. Una conquista que renueva el ser⁹¹”.

En este sentido, la contribución de Spinoza a la metodología supera la formalidad abstracta propia del idealismo. Un método que en Descartes mira a la realidad desde la perspectiva de un sujeto empírico de conocimiento y que metafísicamente va a depender de la subjetividad divina en el punto originario de la causalidad, como causa originaria. El método cartesiano es superficial, pues no penetra en la constitución misma de la realidad, sino que se queda en los resultados. Se le escapa la realidad como proceso en el que se producen transformaciones, que dependen de un conocimiento capaz de transformar y de producir realidades segundas, que devienen lo que son gracias a la actividad de conocimiento que sobre ellas realiza el hombre.

Se puede decir que hay en Spinoza una idea muy actual del conocimiento como trabajo. El conocimiento racional, que libera al hombre de las pasiones, puede ejercer gran influencia en el género humano, tanta como para cambiar esa misma naturaleza liberándola al establecer para su propia constitución, las causas en que ha resultado determinada. La misma razón resulta afectada por el descubrimiento de sus propias funciones: su ejercicio es su autogénesis. Las facultades críticas y metodológicas de una razón analítica que se va a poner en ejercicio a partir de la hermenéutica filosófica del TTP son resaltadas en el texto de Negri⁹², que considera que la razón misma se crece como armazón analítico con su ejercicio efectivo: al realizar los análisis sobre los textos, el ser mismo queda afectado. Saber lo que se es, es en cierta forma ser eso mejor y más plenamente. La planificación del ser tiene lugar en el análisis racional de los hechos, análisis que muestra sus deficiencias

⁹¹ Ibid., p.181.

⁹² Ibid., p.181-182.

señalando el camino de la superación hacia la libertad. Así la filosofía busca las bases materiales para la transformación del mundo, caminando hacia las posibilidades de plenitud en el ser, y señalando el papel del hombre y su racionalidad en la activación de esa realidad por venir, más evolucionada y completa.

La razón no puede imponerse sobre las Sagradas Escrituras igual que en el caso de las ciencias de la naturaleza. Es para Spinoza absurdo intentar sujetarlas a nuestros prejuicios, representados en cada uno de los universales con los que trabaja nuestra razón. Habría, en primer lugar, que determinar toda la secuencia de vicisitudes que han sufrido los libros de la Biblia y tener los datos históricos de los redactores para poder elaborar una historia sobre la cual poder ejercer la exégesis racional pertinente.

En las Escrituras hemos de buscar los principios generales de acción que ella promueve y llegar a ellos estudiando las ejemplificaciones y la casuística que constituyen sus textos. Aunque se insiste en que hay un Dios, no se especifican sus características y nos quedamos sin una definición sobre la divinidad que nos permita la base necesaria para poder conocer cualquier otra cosa, incluyendo a nosotros mismos. Spinoza propone realizar un extracto de la doctrina principal, para comparar con los pasajes oscuros. En el caso de hallar contradicciones, habrá que determinar las circunstancias en las cuales surgen éstas; nos aconseja atenernos lo más estrictamente posible al sentido literal, y se dedica a mostrar las complicaciones de la lengua hebrea, que no tiene gramática, presenta palabras con significado laxo, no tiene reglas explícitas de sintaxis y no hay recuerdos de los giros idiomáticos más usuales. Es una lengua ambigua en la que es posible la sustitución de los términos que son producidos por los mismos órganos. Los verbos carecen de tiempos y el uso es el criterio determinante. Todo esto convierte las traducciones en imposibles y los resultados no pueden ser claros y definitivos.

Muchos de los problemas que se presentan dependen del ejercicio de la imaginación, la cual tiene sus resultados ambiguos. Por lo tanto, el ejercicio de la imaginación en las profecías y revelaciones nos obliga a buscar, en la historia, tantos detalles como sea posible recoger. Spinoza se atiene, en este punto, a que lo que ocurre tuvo causas determinantes que es importante rescatar. Con respecto a los exegetas que recurren a la razón para eliminar los pasajes que no concuerdan con la razón humana, Spinoza nos dice:

“Supone Maimónides que nos es permitido interpretar la Escritura por nuestras propias ideas, torturarla a capricho, desechar su sentido literal, aunque claro y explícito y sustituirlo por otro. Pero sobre ser esta medida opuesta a la nuestra ¿quién no ve que cuán excesiva es y temeraria? No le serviría de nada, porque siempre será imposible explicar por su método los pasajes más oscuros e incomprensibles que forman la mayor parte de la Escritura, mientras que por el nuestro es facilísimo ilustrar esas oscuridades y llegar con seguridad a consecuencias exactas. Es pues conveniente desechar el método de Maimónides por inútil, peligroso y absurdo (TTP VII)⁹³”.

Con Maimónides⁹⁴ como ejemplo, rechaza todas las interpretaciones que pretenden supeditar las Escrituras a la razón. Son necesarios los métodos de contextualización, históricos y hermenéuticos, que nos ayuden a tocar tierra, de manera previa a los análisis racionales que permitirán discriminar la coherencia lógica de los textos con respecto de un núcleo doctrinal, elaborado por Spinoza, quien dice que los textos bíblicos no pueden estudiarse racionalmente puesto que no tienen demostraciones lógicas y apenas podemos hablar de coherencia de los pasajes entre sí, habiéndolos de determinar históricamente con respecto a los más significativos.

Se burla de las devociones absurdas por las que, como sucede con los cabalistas, se afirma dogmáticamente que los textos bíblicos han sido salvaguardados por Dios en toda su pureza. Por lo tanto se trata de eliminar todas las incoherencias para buscar significados que concuerden con un sentido que previamente se da por establecido en la autoridad de Dios. Recordemos que en Spinoza las leyes de Dios están impresas en la naturaleza humana y se manifiestan en el ejercicio de la racionalidad aunque a veces sea racional no recurrir a la razón para resolverlo todo dogmáticamente.

⁹³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.108.

⁹⁴ Moshe Ben Maimón, Maimónides (1135-1204), nació en Córdoba, España. En su principal obra «Guía de Perplejos», sostuvo que la fe y la razón no se oponen si se interpreta alegóricamente los textos de las Sagradas Escrituras. La Ciencia de las Escrituras y la Filosofía son conocimientos de distinta naturaleza, pero necesariamente se concilian. Su fuente filosófica principal fue [Aristóteles](#), al que conoció a través de [Avicena](#) y [Averroes](#). De todos modos, se opuso al Estagirita en aquellos puntos en que su filosofía es irreconciliable con la fe, como ocurre con la idea del mundo eterno, opuesta al creacionismo bíblico, como más adelante lo hará [Tomás de Aquino](#) (sobre quien Maimónides ejerció una notable influencia); afirma la posibilidad de demostrar la existencia de Dios valiéndose de la idea aristotélica del motor inmóvil. También la demuestra por la existencia de un ser necesario y de una causa primera.

Deleuze, en su libro sobre la expresión, se pregunta por qué todos los intérpretes de las escrituras anteriores a Spinoza ignoran y pasan por alto la verdadera naturaleza de Dios, conformándose con propiedades extrínsecas que dan la impresión de que muestran a Dios y que por lo tanto lo mantienen oculto. Para Deleuze esto ha ocurrido porque los antecesores de Spinoza no encontraron el método adecuado para interpretar las escrituras. Estamos suponiendo que los métodos no son extrínsecos a los contenidos que tratan de explicitar y que para cada objeto hay que tener en cuenta un método adecuado. En tal sentido, según el propio Spinoza, él mismo ha inaugurado el método perfecto para que se exprese la esencia de Dios sin confundirse con las propiedades. Este método es el método histórico, crítico e interno, que tiene en cuenta el proyecto con el cual fueron elaborados los textos sagrados. Normalmente esos textos se consideraban como palabra de Dios y se les interpretaba como la manera en que Dios se expresa; todo lo que no decían se consideraba inexpresable. Así, según Deleuze, mientras los intérpretes de la Biblia se debatían entre métodos positivos y negativos para el acceso a la definición de Dios, Spinoza se va a la historia y realiza una crítica interpretativa desde dentro de los mismos textos, pues su propósito fue hacernos conocer la naturaleza de Dios y sus atributos⁹⁵.

1.3.1. La imaginación y la historia. Los profetas se concentraron en recomendaciones prudenciales, morales y de conducta, haciendo sugerencia de ciertos comportamientos adecuados y promoviendo la obediencia como un *a priori* de la sociedad en que ciertas transformaciones se pueden producir en la naturaleza humana⁹⁶. El interés de los apóstoles se concentra, en cambio, en enseñar la doctrina cristiana. Pero hay una diferencia muy grande entre la fe y la filosofía, porque mientras los teólogos son doctores que pretenden el recurso a argumentaciones, en que los dogmas resulten demostrados a la luz de la razón, pregonan, además, acceso a una razón sobrenatural en la que las verdades de la fe pueden ser conocidas ampliamente, superando a la racionalidad común y colectiva.

⁹⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.48.

⁹⁶ Spinoza cuenta con una naturaleza humana transformable, ya que el deseo, que es su esencia, tiene un campo amplio de variabilidad. (4E XXXV). Según Spinoza, los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza, en la medida en que viven bajo la guía de la razón. En la medida en que los hombres sufren afectos que son pasiones, pueden diferir en naturaleza y ser contrarios entre sí, pero de los hombres se dice que actúan sólo en cuanto viven bajo la guía de la razón. Esto demuestra, según Spinoza, que los hombres tienen una naturaleza humana perfectible y que pueden superar las pasiones volviéndose activos, progresivamente. Ver a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 297.

Spinoza dice que la fe exige piedad y obediencia a los mandamientos básicos, mientras resume los mandamientos morales a dos: Amar a Dios sobre todas las cosas y amar al prójimo como a uno mismo.

Por lo tanto, no hay ninguna relación entre la teología y una filosofía que busca el conocimiento de la verdad para ponerla al servicio de los hombres y de la naturaleza entera. La ignorancia es perfectamente compatible con la fe, dice Spinoza, y esto no se corresponde con el ejercicio de conocimiento constructivo y con la liberación que la filosofía está dispuesta a ofrecer al hombre en el camino de su realización. Para Spinoza el hombre necesita conocer su realidad y a sí mismo, antes de poder actuar en consecuencia, y si tiene sentidos para observar y razón para sacar conclusiones, puede conocer la realidad propia y la circundante.

La imaginación religiosa tiene una función constitutiva en Spinoza, porque la fe constituye el *a priori* de la obediencia política, tan necesaria para la integración plena del hombre en la sociedad. Spinoza parece poner cierta integración rudimentaria y pasional, como antecedente del pacto por el cual a este nivel los hombres entran en el estado político superando las condiciones del estado de naturaleza, sumamente peligrosas y frustrantes para el desarrollo de su vida. La base hermenéutica del TTP ofrece un punto de partida novedoso a la construcción ontológica del Estado como individuo compuesto. En los estudios comparativos que realiza Macherey entre Hegel y Spinoza, podemos ver que el filósofo holandés tiene una idea constructiva del conocimiento que sigue la línea de la producción natural y que parte de ideas transitorias, que quedan complementadas al final de la investigación. La potencia, que ha sido descubierta como esencia del ser que se hace y que no puede definirse como cerrado definitivamente, sirve para relacionar la construcción trascendental⁹⁷ con una base material determinada que se transforma, constituyéndose, en base a una esencia activa que a más integración con otros individuos toma mayores grados de potencia esencial y logra completar su realización en una secuencia de individualidades compuestas, mientras tiende al infinito.

Con la hermenéutica Spinoza encuentra un método que le permite la reconstrucción del objeto estudiado, sin que tengamos que atenernos a una realidad cerrada y sin que la

⁹⁷ El ser se construye a sí mismo, porque es *causa sui* como expresión de la sustancia (1E, definiciones). En: Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.49-51.

construcción del objeto sea a la manera del idealismo trascendental que se desentiende de la realidad de la cosa para trabajar con las propiedades unificadas artificialmente. Aunque rechaza la verdad prefiriendo la determinación del sentido de las expresiones, mientras asume la apertura del ser, no acepta la ambigüedad en que el objeto de la investigación permanezca en la sombra de una indeterminación, que no permite el desarrollo constitutivo del ser que persigue⁹⁸.

Las escrituras sagradas presentan tantos problemas para su interpretación porque proceden del ejercicio de la imaginación, pues, si fueran elaboradas racionalmente, según construcciones deductivas en que se demuestre que algo es el caso, la claridad que produce la luz natural de la razón, permitiría la discriminación de los elementos válidos del sistema desechando los que no pertenecen al esquema de relaciones que constituye el objeto de estudio en este caso.

“Si los hombres fueran capaces de regirse constantemente por una regla preconcebida, si constante les favoreciera la fortuna, tendrían el alma libre de supersticiones. Más como suelen hallarse en situaciones tan difíciles que les imposibilitan adoptar resolución alguna racional, como casi siempre fluctúan entre el temor y la esperanza, por bienes que no saben desear moderadamente, su espíritu está siempre abierto a la más exagerada credulidad. A su inconstancia se agregan el temor y la esperanza (TTP, Prefacio)⁹⁹”.

Cuando Spinoza inicia el Tratado Teológico Político, excluye todo criterio externo para su interpretación y se postula el principio de interpretación de la escritura por sí misma, basándose exclusivamente en la razón. Spinoza no está dispuesto a realizar análisis racionales sobre los textos sagrados, hasta que no tenga una base ontológica sobre la cual proceder Según Fernández y Ortuño¹⁰⁰, Spinoza pone en práctica la duda metódica como instrumento para interpretación de las Sagradas Escrituras. Así, liberado de prejuicios, se

⁹⁸ Spinoza ve a los hechos como causas. Sus limitaciones se explican como resultado de la interacción con otros individuos. Por tanto, esa existencia limitada es la que decide el sentido de la liberación. Según Spinoza, «nada existe de cuya naturaleza no se sigue algún efecto (IE XXXVI)». Esta proposición con la que Spinoza termina la Ética expone su construcción novedosa del principio de causalidad los modos singulares, que como expresiones de la potencia de Dios tienen la potestad de generar realidades segundas. Vea a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.93.

⁹⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.23.

¹⁰⁰ Fernández, D. y J.P. Ortuño Morente, *La Revelación en el Tratado Teológico Político de Spinoza*, [En línea], Disponible en <http://dspace.unav.es>, [21/5/2011].

propone aceptar como verdadero todo lo que se demuestre bajo la forma de máxima claridad. Spinoza identifica el contenido de las Escrituras con lo que se alcanza a través del puro conocimiento natural. Por ello, la revelación es útil sólo para aquellas personas que necesitan guía para su virtud y que no pueden obtenerla por el ejercicio adecuado de la razón. Si el entendimiento estuviera corrompido por naturaleza o si hubiera algunas verdades naturales que no pudiera alcanzar, se justificaría plenamente el sentido de la revelación. Pero como en Spinoza se identifica el entendimiento con la voluntad, y como en su filosofía todo ocurre por necesidad, se deduce que las Escrituras Sagradas sólo cumplen una función en el desarrollo de la vida virtuosa para aquellas personas que no han podido desarrollar pertinentemente las habilidades racionales para su comprensión. Según Fernández y Ortuño, para Spinoza el pecado original no tiene sentido, algo similar a su concepción del error como limitación. Mientras que en Santo Tomás se distingue un doble orden de verdades y hay algunas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón, en Spinoza la razón humana puede entenderlo todo en el marco del infinito. En tal sentido para Spinoza sólo existen verdades en el orden natural y son perfectamente alcanzables por el entendimiento, pues este no se encuentra corrompido. Por lo tanto, no hay nada más allá que lo que se pueda alcanzar por la razón. En ese sentido, según Fernández y Ortuño, podemos afirmar que el propósito presentado en el prefacio del TTP es una verdadera naturalización de la religión.

En el inicio del TTP, Spinoza planteó la alternativa que dice: “*Azar o genio*”. Y en ella estableció las posibilidades de la imaginación en ejercicio. Por ejemplo, en una plena racionalidad en la que se controlan todas las eventualidades, en que se representa al genio o en los favores de la fortuna, no tendríamos que cuidarnos de las supersticiones. Esto quiere decir que la superstición aparece en la medida que se presente la pasividad, en que la razón no se ha ejercitado y las pasiones toman el papel de interpretaciones inadecuadas de afecciones que percibimos. De esta manera, se apoderan de la energía de nuestra propia naturaleza, que permanece ignorante de su potencia esencial. Lo más común, sin embargo, es que nos encontremos los seres humanos en situaciones adversas en las que nos cueste mucho trabajo vivir y desarrollarnos.

En estas circunstancias lo más común es el temor y la esperanza. Lo que de ordinario se teme es la pérdida de la posesión de algún bien deseable, que resulta inseguro

para una mente cuya idea del bien permanezca en el ámbito de las verdades mutiladas. Los hombres que no han cultivado sus facultades racionales tienden a la esperanza o al temor, en medio de la más absoluta ignorancia de sí mismos y de la realidad que nos circunda. La imaginación, donde el conocimiento se hace depender del cuerpo, tiene en Spinoza su lugar en el proceso constructivo y tiene por lo tanto una función positiva que no se puede soslayar. Spinoza apunta que entiende por «teología» la revelación en cuanto indica la enseñanza de la obediencia a los dogmas, de la verdadera piedad y de la fe, y que está completamente de acuerdo con la razón. Su objeto y su fin no repugna a la razón de ninguna manera, y es este el objetivo de las Escrituras, lo que en su carácter de universal concuerda perfectamente con la racionalidad humana. La obediencia entendida de manera genérica, que no se restringe a un código moral específico ni a unas leyes especiales de una nación, como ocurría en el caso de los profetas con la nación hebrea, le permite a Spinoza destacar el carácter materialmente trascendental de la obediencia como generadora de integración social. Una integración que, lejos de repugnar a la razón, concuerda con ella y camina hacia la agregación de las potencias individuales en el individuo compuesto del Estado. Y en el Estado, como hemos dicho más arriba, se superan las contradicciones del estado de naturaleza en que la especie humana no podría desarrollar las habilidades implícitas en su ser material. Por lo tanto, solo en la integración social, podemos acceder al desarrollo de las habilidades múltiples de los hombres. Spinoza no quiere que se deduzca de la independencia entre la filosofía y la fe, la irracionalidad de la segunda y es por esto que nos dice:

“La Escritura no puede subordinarse a la razón ni esta a las escrituras, pero es preciso gran cuidado para no dejarse sorprender, puesto que si la obediencia puede por sí sola salvar a los hombres y es indemostrable no pudiendo precisar la razón su verdad, puede preguntárenos por qué creemos, si es sin razón, obramos locamente y sin juicio. A estas dificultades respondo sosteniendo que la luz natural no puede descubrir el dogma fundamental de la teología y que la revelación es de indispensable necesidad, pero que sin embargo podemos servirnos del juicio para abrazar con certidumbre moral lo que ha sido revelado (TTP XV)¹⁰¹”.

¹⁰¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.165.

Spinoza establece en este punto, como principio metodológico, que no podemos sobrepasar el alcance de las fuentes. Como se demostró en los capítulos precedentes del TTP, los profetas del pueblo judío no sobrepasaron la certidumbre moral en sus planteamientos y exhortaciones a los hebreos. Por lo tanto, nosotros tampoco podemos conceder valores apodícticos a las recomendaciones morales a la obediencia, que encontremos en los textos de las Sagradas Escrituras. La obediencia puede salvar a los hombres de las injusticias, y esto en sí mismo es racional, pero no quiere decir que podamos afirmar con racionalidad apodíctica los establecimientos éticos que las Sagradas Escrituras defienden. Éstas son, sin embargo, un legado necesario, ya que no se puede llegar a la obediencia a través de la razón. Si la filosofía tiene su competencia en la determinación de verdades, las Sagradas Escrituras son imprescindibles por su contribución a la constitución humana en sociedad, por medio del desarrollo de una obediencia trascendental de la cual deviene la integración del individuo compuesto del Estado, en cuyo contexto se establece la constitución del hombre.

El entendimiento puede establecer la necesidad de la autoridad bíblica, puesto que la presencia de los profetas ha sido confirmada históricamente y porque ha servido de consuelo y estímulo a las más creativas acciones de la humanidad. Ha probado con hechos su funcionalidad en la historia y ha servido para el desarrollo óptimo de las actividades del Estado. Spinoza insiste en que las Sagradas Escrituras no están bajo el control racional de demostraciones, no contienen teoremas deducidos de axiomas evidentemente verdaderos. La utilidad de las Sagradas Escrituras se destaca en el sentido de la construcción que se consigue en la sociedad, como generadora de antropología. El hombre que se genera en la sociedad tiene una función en la que, como parte de una naturaleza en constante desarrollo, contribuye a la realización del ser. Al margen de la razón la imaginación constructiva tiene su peso específico en la historia del perfeccionamiento del ser real, que en Spinoza no se considera acabado sino a la búsqueda de una segunda naturaleza en la que sus facetas queden resaltadas, en tanto se rompen las barreras coyunturales que lo limitan. En ese sentido Spinoza afirma que:

“Puesto que no podemos por el solo auxilio de la luz natural, comprender que la sola obediencia sea el camino de la salvación, puesto que la

revelación sólo nos enseña que esto tiene lugar por una gracia de dios particularísima que la razón no puede comprender, se sigue que la Escritura ha proporcionado un gran consuelo a los mortales. Todos los hombres en efecto pueden obedecer, pero hay bien pocos que adquieran la virtud no siguiendo los consejos de la razón a tal extremo que sin el testimonio de la Escritura, dudáramos de la salvación del género humano (TTP XV)¹⁰²”.

Spinoza resalta en el texto que la salvación del género humano depende del horizonte social en que las obligaciones son asumidas interiormente a nivel del consenso. La diferencia entre una dictadura, en la que tenemos que ser sometidos a la obediencia sin que se produzca un consentimiento íntimo a las regulaciones, y los sistemas democráticos, es que en éstos hay una aprobación que solo puede depender del seguimiento con alegría de la norma, por cuanto se percibe una correspondencia entre la norma colectiva misma y las pulsiones de la «*cuspiditas*» o deseo, que es la traducción psíquica y consciente de las tendencias naturales de los individuos a la permanencia y desarrollo de su existencia.

Para que una organización social sea legítima y pueda servir como canal de desarrollo del ser humano entre sus muros, hemos de contar con dos elementos en los que la religión desarrolla las bases históricas de la racionalidad. El contenido general de la religión cristiana, inscrito en el «*Amar a Dios sobre todas las cosas*» y el «*Ama a tu prójimo como a ti mismo*», ha sido un factor socializante en el que Spinoza busca justificaciones para el paso desde el estado de naturaleza hacia el contrato del estado político. Las estructuras imaginativas en que se basa la religión en general y la religión católica en especial, con su componente profética y apostólica, abren en Spinoza el camino de la construcción del ser, necesaria para la transformación revolucionaria del plano material y superficial de la naturaleza. En la imaginación, Spinoza unifica lo corporal mecánico y lo psíquico, el entendimiento y la naturaleza extensa. Es la imaginación la que le permite huir de las abstracciones idealistas en las que el entendimiento construye la realidad desde el plano epistemológico, ignorante del ser concreto y sin reconocer la capacidad de transformación que en sí mismo posee. Para Spinoza, los límites que determinan las interacciones del individuo con su entorno son los estímulos de superación

¹⁰² Ibídem, p.167.

que han de ser reconocidos en el ser por una verdadera filosofía, que se distinga de una mera literatura en la que el pensamiento permanece sometido a una imaginación negativa.

Spinoza pone en contacto la física del *conatus* con la dimensión social de la vida humana, según lo afirma García del Campo¹⁰³, mientras reconoce que en siglo XVII fluyen las teorizaciones políticas que se plantean la existencia del Estado Moderno. Según García del Campo, en Spinoza no existe la mediación entre la sociedad y la política porque se trata de una única realidad teológico política; no hay organización social que no sea al tiempo y en sí misma organización ideológica, política y religiosa de la convivencia. El autor expresa que la posición que toma Spinoza acerca de la política y la religión no puede compararse ni con los libertinos franceses, ni con el cartesianismo ateo, ni con el realismo de Maquiavelo. García del Campo define la posición de Spinoza como una posición sin precedentes que descubre y pone al desnudo la base ideológica de la sociabilidad y el papel de la religión en la construcción de esta ideología¹⁰⁴.

1.3.2 Tipos de imaginación. Negri ha destacado la función histórica de la imaginación religiosa. Es la imaginación religiosa la que decide acerca de la obediencia civil, frente a la imaginación que deviene superstición en el marco de la ignorancia. En la historia, la razón es la que puede dirigir esa obediencia por el camino del desarrollo y de la paz activa en que el hombre consigue sus objetivos legítimos. En ese sentido Spinoza nos dice:

“El efecto histórico institucional de la acción de la imaginación religiosa es la determinación de la obediencia como condición a priori de la sociabilidad de lo colectivo, que es como decir de la vida y de la reproducción de los hombres. La revelación habla de cosas sobre-naturales, Dios se adapta a las imaginaciones y a las opiniones....Tenemos un esquema de la religión como imaginación. Este se organiza así en primer lugar distinción entre la imaginación negativa que se convierte en superstición y la imaginación positiva que deviene obediencia. La obediencia es forma positiva de la imaginación, porque su contenido es la paz, es la posibilidad de establecer un contrato-consenso entre los hombres. Toda superación de estos valores, toda separación de ellos puede darse solo

¹⁰³ García del Campo, J.P., Spinoza y el libertinismo político, Universidad Complutense, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, 1995, No.12, p.33-56.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p.33-56.

en la forma de una fundación superior, de una realización que es la determinada por la razón¹⁰⁵”.

La imaginación, cuya forma de expresión positiva consiste en la creación del consentimiento colectivo para la legitimación del mando, se separa gracias a la religión de la forma negativa de la imaginación idolátrica en que se expresa como superstición, caldo de cultivo del miedo y manifestación de la ignorancia, en que no sabe el hombre las causas en la que se producen los hechos que lo afectan. La construcción del ser del hombre en la historia, en el marco de las relaciones sociales, necesitará de la asistencia de la razón para que sea ella la que, como «luz natural», indique cuándo los valores de la obediencia y del consentimiento a las normas sociales deban ser superados hacia condiciones sociales más favorables a la condición humana como parte de la naturaleza.

El problema principal con el que Spinoza se encontró, a la hora de confeccionar su ética y su política, fue el problema del hombre y su ubicación en el marco de la naturaleza. Un hombre que es una criatura, que no es sustancia, sino modo finito. Que tiene un alma, la cual es parte del entendimiento divino, mientras que el cuerpo es parte de extensión infinita, como consecuencia de lo cual el hombre no sólo tiene ideas verdaderas sino también falsas. Ese hombre tiene ideas inadecuadas que no tienen su causa en él mismo, sino en algo exterior y son propias de su imaginación. Por lo tanto, el hombre tiene acciones y pasiones. Y mientras la razón expresa el poder del hombre, la imaginación expresa su impotencia. Hay que contar, pues, con un hombre sometido a las pasiones.

Atilano Domínguez, advierte en Spinoza una dualidad de tendencias y una ambivalencia en la concepción de la realidad humana, porque el hombre que se esfuerza en su liberación de pasiones a través del ejercicio de la razón no lo consigue nunca plenamente. Spinoza no quiere reconocer la superioridad de la razón como función intelectual sobre la imaginación porque teme caer en un dualismo que es inviable teóricamente e inoperante de manera práctica¹⁰⁶. En ese sentido, el problema, según la interpretación de Atilano, está en que para Spinoza la realidad es un continuo en el que no hay saltos, negándose a aceptar la presencia del vacío y de lo negativo, en donde se ha

¹⁰⁵ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.188.

¹⁰⁶ (Véase en Domínguez, Atilano, Libertad y Democracia en la Filosofía Política de Spinoza, [En línea], Disponible en <http://filosofiasocial.files.wordpress.com>, [21/5/2011]).

considerado abstractamente a la realidad. La relación entre las ideas verdaderas y las falsas es una cuestión de «completitud», porque ninguna idea es falsa en Spinoza, sino que algunas ideas están más completas que otras frente al orden de la naturaleza. Por otra parte, el papel del hombre, como sujeto de la ética, nos parece principal, como corrección filosófica de las tendencias que defendían las causas formales de las transformaciones. El acento que Spinoza da a la causalidad eficiente concentra la atención en el hombre como sujeto de los cambios históricos.

Lo que busca Spinoza es la estimulación de una praxis social que produzca resultados ontológicos sobre un ser abierto y sin clausurar que promueve en sí mismo su transformación, venciendo sus propias limitaciones. Cuenta con la apertura del ser sobre el que van a materializarse las transformaciones, que no se guían en Spinoza por un modelo acabado y trascendente, sino por la tendencia de la reafirmación del ser. Cuando en el TTP el filósofo pretende separar la superstición de la imaginación positiva, se ocupa de separar la filosofía de la religión en la conciencia de que la fusión, entre ambas, tiene resultados negativos, ya que la imaginación se dirige hacia senderos de dominación. Las controversias entre las distintas concepciones de la religión tienen fundamentos racionales distintos. Los apóstoles, por ejemplo, aplicando la racionalidad a los principios religiosos, han producido equívocos y discusiones inútiles en que se pierden para la humanidad tanto el verdadero conocimiento de Dios que ofrece la filosofía, como el desarrollo de la obediencia que depende de la fe religiosa. En ese sentido Spinoza afirma que:

“Ciertamente si los apóstoles hubiesen tenido un solo y mismo modo de enseñar, hubiesen edificado toda la religión cristiana sobre el mismo fundamento y no habrá razón para que Pablo hablase de fundamentos extraños que serán los mismos suyos. Pero puesto que les llama extraños debe concluirse necesariamente que cada uno de ellos edificó la religión sobre fundamentos particulares y que sucedió a los apóstoles en su misión de doctores, lo que sucede a los doctores ordinarios, cada uno de los cuales tiene un modo de enseñar que le es peculiar, de tal suerte, que prefieren a todo enseñar a los que son de hecho ignorantes y no han empezado a aprender con maestro alguno, las lenguas o aun las ciencias matemáticas, cuya verdad nadie pone en duda. Por lo demás veremos que los apóstoles están de acuerdo en la religión misma (TTP XI)¹⁰⁷”.

¹⁰⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.143.

Por eso, cuando se establece que los doctores tenían preferencia por la ignorancia se refiere a que para ellos es bueno que los hombres acepten la autoridad de «uno» como digna de dirigir el grupo. La filosofía es precisamente lo contrario de esto, proponiéndose el establecimiento de verdades universales en que todos podamos estar de acuerdo con respecto a nosotros mismos y a nuestra realidad compartida en la naturaleza. Verdades marco en las cuales pueda desarrollarse la variedad que depende del contexto, del espacio, tiempo y del azar y las circunstancias. Esto se contrapone, en Spinoza, con las religiones y su asimilación de una ignorancia que deviene supersticiosa, mientras se concentra en fundamentar una obediencia que en todo caso resulta políticamente beneficiosa. Para Spinoza la estructura social ha de ser justificada, no puede olvidarse que piensa que los derechos naturales del hombre son inalienables y que, por tener acceso a la racionalidad, la salud mental y física del hombre, así como su desarrollo en libertad, son exponentes decisivos en las relaciones prácticas del hombre con Dios o con la naturaleza.

Entre los teólogos se produce cierta ambigüedad, con respecto a la filosofía como análisis de la verdad, que recurre a la razón para que el hombre pueda conocerse a sí mismo y a la naturaleza a la que pertenece, y la religión, se basa principalmente en la imaginación creativa y positiva que fundamenta la socialización del hombre, en la que este puede encontrar una segunda naturaleza que lo lleve a liberación. Entre los apóstoles se encuentra mucha confusión entre superstición y rituales. Pero mientras se discute en base a las Sagradas Escrituras si las obras son necesarias para la salvación, sobre lo que encontramos posturas distintas en Pablo y Santiago, Spinoza piensa que hay que concentrarse en un reducido número de proposiciones doctrinales no sujetas a controversia, y se separe a la religión de especulaciones teológicas que solo producen superstición.

En el capítulo XIV del TTP, Spinoza nos habla de los efectos nocivos de la imaginación negativa, provocadora de guerras y de contiendas inútiles por cuanto hacen daño a la construcción del ser en el seno de las comunidades. Es fácil, nos dice, confundir lo que son las enseñanzas de la Biblia con las imaginaciones de nuestra mente. De tales confusiones salen las sectas religiosas, en las que, lejos de haber un excesivo amor a Dios y un celo por la verdad y la grandeza de nuestro amor a Dios, lo que hay es una rivalidad malsana y unos deseos de imposición de unas sectas contra otras.

Spinoza piensa que es lícito interpretar los pasajes de las Sagradas Escrituras de manera original, y que en el seno de cada cultura se puedan seleccionar las interpretaciones más adecuadas a su población, para que se produzca la obediencia necesaria que permita que los pactos se respeten y los individuos se integren. Sin embargo, ha notado que cuando los grupos constituidos en sectas interpretan las Escrituras según su psicología individual, se sienten con todo el derecho de exigir que los demás adopten los mismos contenidos que ellos han aceptado como núcleo dogmático, bajo la amenaza de considerarles rebeldes y obstinados. Esto lo enfatiza en el siguiente texto cuando señala que:

“(...) por eso mismo les reprochamos, por no querer conceder la misma libertad, por perseguir como a enemigos de Dios a pesar de su perfecta honestidad y su obediencia a la verdadera virtud, a todos los que no participan de su opinión y por exaltar, por el contrario, como elegidos a pesar de su pequeñez de alma, a todos los que se conforman con su modo de ver. Ciertamente no puede imaginarse conducta más culpable y funesta en un Estado (TTP XIV)¹⁰⁸”.

En el texto anterior Spinoza condena la intolerancia y llama verdadera virtud al conocimiento de Dios, condición indispensable para amarlo. Entiende que no hay nadie que pueda amar lo que no conoce, pero reprocha a aquellos que por conocer no conceden a otros la misma libertad que tuvieron ellos para amar a Dios y los persiguen como enemigos.

Según Deleuze¹⁰⁹ debemos reconocer en las Sagradas Escrituras antecedentes heterogéneos y tradiciones variables, en un mosaico de colaboraciones que el filósofo francés ha intentado identificar en la historia para apreciarlas en su justo valor. Hay enseñanzas rituales, moralidades, universales y abstractas, pero se utilizará siempre el mínimo necesario de especulación para poner el acento en la moralidad. Sólo signos variables se consideran representantes de la naturaleza divina; lo que interesa es que esos signos ayuden al fortalecimiento de un mandamiento moral que refuerce la obediencia como base de la sociedad. Para Spinoza, los objetivos finales de las Sagradas Escrituras son los modelos de vida y su pertinente imposición¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ibídem, p.156.

¹⁰⁹ Deleuze, Gilles, Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.49.

¹¹⁰ Ibídem, p.49.

Ha distinguido el objeto de la obediencia hablando de la fe verdadera, al tiempo que ha descubierto la fe como *a priori* de la construcción negativa tanto como de la construcción positiva. Sin embargo nos habla, en el capítulo XIV del TTP, de que no puede haber obediencia sin fe suficiente como para abrazar las causas más extrañas que se puedan presentar, pero que en la ignorancia de la base doctrinaria, no puede hablarse de culpabilidad en el seguimiento de doctrinas que no han sido suficientemente depuradas.

García del Campo¹¹¹ defiende la tesis de que en Spinoza se cuenta siempre con la función de la imaginación y específicamente de la imaginación religiosa. Cada colectivo exige ciertas condiciones para el cumplimiento efectivo de la obediencia, y a ello corresponde para cada momento histórico una forma determinada de culto externo. El autor señala que lo que separa a la superstición de la religión es sólo la forma en que se presenta la obediencia objetiva, porque para el caso de la superstición esta obediencia se presenta como constricción de las potencias individuales, mientras que en el caso de la religión tenemos que considerar una integración activa de las potencias individuales en la colectividad. García del Campo establece que la diferencia que hay entre la superstición y la religión verdadera es sólo la diferencia que hay entre una pasión triste y una pasión alegre. Spinoza tiene que ser considerado por el lado del optimismo constructivo, y del lado de la superación de las mediaciones sociales que evitan el desarrollo de las fuerzas productivas¹¹².

1.4. La fe verdadera.

Spinoza realiza una indagación en la que busca establecer los contenidos de una fe verdadera que se ponga por obra y que permita identificar a los que buscan a Dios como pueblo sencillo. Se caracteriza por las obras de caridad y amor al prójimo que según Spinoza, constituye el axioma principal del *corpus* doctrinario, mientras que los otros preceptos pueden deducirse lógicamente de este primer axioma en el que identificamos a Dios mismo como objeto de la fe verdadera. Esto significa, según la tesis de García del Campo, que Spinoza pone el acento en la causa eficiente y en la potencia activa del

¹¹¹ García del Campo, J.P., «Spinoza y el Libertinismo Político», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1995, 12, p.33-56).

¹¹² *Ibíd.*, p.33-56.

individual humano en la colectividad. En las pasiones alegres, la potencia crecida tiene mayor energía para la complementación de la realidad deficiente en la acción creativa de la imaginación¹¹³.

El establecimiento de las bases de la fe pretende depurar las doctrinas abrazadas de hecho por poblaciones generalmente con insuficiente desarrollo cognoscitivo. Es importante, piensa Spinoza porque, de no establecer cuáles son las bases de la verdadera fe, cualquiera podría utilizar esa potencia creadora en beneficio de grupos sectarios frente a las comunidades. Su defensa de la fe católica, representa una salvaguarda frente a los principios culturales seguidos por religiones estatales en que se promueven guerras y contiendas entre grupos. Según Spinoza, la fe verdadera será aquella en que se conozca del dios que se sigue, aquello que es principal y axiomático en el amor y la caridad hacia la justicia en primer lugar, y en el reconocimiento de los derechos del prójimo en un verdadero amor caritativo que es el principio básico en que podemos reconocer a Dios¹¹⁴.

Entre todos sus atributos, las Sagradas Escrituras señalan como el más significativo aquel que representa el *a priori* de la obediencia como atributo de Dios. Para acatar los pactos consentidos por el individuo para integrarse en la comunidad en que él mismo resultará transformado. Spinoza admite que es necesaria la depuración del dogma y la religión católica en cuanto que universal ha seleccionado, entre las bases dogmáticas regionales, aquellas que pueden producir obediencia en cada uno de los renglones culturales variados, siempre que no sean incoherentes con aquellos que generan la obediencia necesaria para los pactos sociales que dan origen al Estado.

Spinoza define la fe como una modalidad de la sabiduría y nos explica que en la fe sabemos de Dios todo aquello que no podemos ignorar para la obediencia plena. La apelación a la plena obediencia es una exigencia que en Spinoza se hace a la justicia social. Las dictaduras con sus imposiciones quedan atrás en un panorama de plena obediencia por la que seguimos con pleno convencimiento aquellas normas en que nos desarrollamos

¹¹³ La naturaleza se expresa en individuos y cada uno tiene potencia limitada frente al sistema general que lo frena. La imaginación puede superar esa marginación a la que está sometido el individuo, superando limitaciones y aumentando la expresividad de la potencia esencial, así como generando obediencia para la integración de las potencias individuales. Ver Spinoza TTP IV, OC., p.63.

¹¹⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.158.

socialmente. Posteriormente, y cuando establezca que no se abandonan jamás los derechos naturales, se verá que esa plena obediencia solo se consigue con la identificación de los propios intereses con los intereses de la comunidad a la que se pertenece.

A esta confluencia de objetivos es a lo que Spinoza llama obediencia verdadera y solo pueden tenerla los que conocen a Dios a través de la caridad. Una fe que no se practica no es una fe verdadera. El núcleo de la fe es de naturaleza práctica y política, pues manifiesta su sabiduría constructora en las obras. La filosofía y la ciencia misma, son sabidurías del pasado en que solo podemos conocer lo que hasta ahora ha sido y buscar para ello explicaciones. Pero en la fe, que pertenece al plano de la imaginación, Spinoza deposita la confianza en futuros diferentes en base a las limitaciones de lo dado, y en la que basa el paso hacia la transformación.

Las obras son las indicaciones de la fe. Es tan sencillo saber lo que un hombre cree bueno y válido, como observar su conducta, y los objetivos que de hecho persigue. Spinoza piensa que son anticristos aquellos que en un Estado bendicen a lo que están de acuerdo con ellos mismos y condenan a los que no son obedientes a sus preceptos establecidos, aunque se trate de personas honestas que buscan la justicia poniendo la verdadera fe por obra. Estos conocen a Dios y le son fieles; obran con amor y respeto por el prójimo y aman la justicia sobre todas las cosas. En tal sentido, los que determinan sus acciones por principios contrarios a estos y no buscan la justicia en primer lugar, mienten si dicen que son obedientes a Dios y convierten en beneficios propios, los principios de la fe y de la obediencia. En ese sentido Spinoza sostiene que:

“La fe no salva por si misma sino por la obediencia, o como dice Santiago, que la fe sola sin las buenas obras es una fe muerta. Que el que es verdaderamente obediente tiene por necesidad la fe verdadera y saludable, porque el espíritu de obediencia implica necesariamente el espíritu de fe (...) no podemos juzgar si un hombre es o no fiel, más que por sus obras es decir, que aquel cuyas obras son buenas, aunque difiera por sus doctrinas de los demás fieles, no deja de serlo, y aquel cuyas obras son malas, es infiel, aunque acepte y profese la opinión aceptada y seguida, porque allí donde se encuentra la obediencia está necesariamente la fe, pero esta sin las buenas obras es una fe muerta(TTP XIV) ¹¹⁵”.

¹¹⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.157.

No es solamente la acción que revierte en la sociedad lo que Spinoza está señalando en este texto, puesto que se refiere a la justicia buscada de manera activa y práctica. Más aún: las obras de caridad, a la manera del estereotipo, están condenadas aquí como falacias en que no se vislumbra una obediencia a la fe verdadera en que se conoce a Dios como justicia y que revierte en la salud efectiva de la sociedad. La obediencia es una manifestación de la fe, pero no siempre esa fe está puesta en Dios y su realidad justiciera y caritativa tal y como señalan las escrituras. Una fe que sigue a la justicia pero que no se pone por obra es muerta, lo que significa que no es tal fe. Significa además que no se está dispuesto a completar la obra de Dios a través del Estado, produciendo hombres capaces de «ayudar al ser» a que sea y a que se realice según los dictados de la caridad y la justicia de Dios.

Para Spinoza¹¹⁶ en este punto la verdadera valentía que lleva la plena obediencia constructiva es una obediencia de origen imaginativo, pero de la que depende la superación de las injusticias en un amor a Dios bien entendido y en el seno de una doctrina revolucionaria y comprometida. El filósofo holandés, quiere resaltar que la obediencia por sí misma no es la que salva al hombre de las penalidades e injusticias. Esta es una confusión que él cree preciso analizar si queremos liberarnos. Cuando soy fiel a un tirano o déspota, para evitar abusos y salvaguardar mi persona o descendencia, tengo fe muerta y no tengo la fe puesta en Dios. Spinoza dice que me rebelo ante él y que soy por lo tanto rebelde y no fiel. Por lo tanto, para saber a qué principios he de ser fiel, tengo que evaluarlos frente a las obras que ellos producen, y, efectivamente, esto da lugar a mucho desacuerdo y controversia. Las cosas que son favorables a unos, resultan desfavorables a otros y la valoración de los hechos en que se prueba la fe resulta problemática.

En este punto, Spinoza¹¹⁷ se pone del lado de la fe católica, y mientras que, en el «corpus» de su sistemática, rechazaba los universales como formas científicas de conocimiento, ahora los busca como creaciones imaginarias basadas en la historia y en la lengua, con el fin de encontrar principios respecto de los cuales las controversias y las discusiones no tengan lugar, para así establecer las bases axiomáticas de la verdadera fe, en que podamos guiarnos por el seguimiento de Dios mismo. Los católicos han buscado

¹¹⁶ Ibídem, p. 160.

¹¹⁷ Ibídem, p.160.

aquellos principios que puedan ser seguidos por las más diversas naciones y costumbres, y en los cuales se promueve la obediencia y la fe en Dios.

Con respecto a los otros dogmas que han sido dejados al margen, cada uno de los pueblos y culturas puede pensar lo que quiera y crea más conveniente para producir obediencia, sabiendo que ésta es tan necesaria para la función social en que los hombres resultan transformados y devienen productos en una naturaleza segunda. Pero todas las concreciones sociales de la fe en que no se respeta la esencia individual del hombre, en la plena justicia y en la caridad como atributos divinos al alcance de todos los doctos y no doctos, son fe muerta en la divinidad y obediencia al vacío que no conecta con la divinidad como fundamento de la realidad. Por cierto, que en Spinoza hay una depreciación del docto, pues se desmitifica aquella teología en que se promueve la discusión y la imposición dictatorial de los contenidos de la obediencia trascendental a nivel sociológico. Cuando un dogma se impone por razón se pretende, por tercero excluido, la falsedad de su opuesto y cierta valía originaria. Piénsese, por ejemplo, en la discusión que ha dado lugar a sectas, entre los que conceden y los que no conceden peso específico a las obras en que se manifiesta la fe. Precisamente, Spinoza está luchando por demostrar que no hay que apelar a razonamientos, en un discurso que se mueve en base a la paradoja y que no quiere tomar en cuenta la contradicción, en una tendencia plena hacia lo positivo y afirmativo de lo dado. Decir que amo a Dios y que tengo fe en él, mientras no busco con todas mis fuerzas el planteamiento de la justicia, es según Spinoza fe muerta. Habría que especificar que una «fe muerta» no es sino la confianza y la obediencia a la estática, a la incapacidad reconocida de la realidad a transformarse y la plena negación de la vida en transformaciones que asumen sus límites para crecimiento por parte de las realidades singulares en la secuencia de su complejidad estructural. Spinoza habla de anticristos cuando plantea la existencia de los enjuiciadores en que la obediencia se desconecta de los contenidos dogmáticos obedecidos y se neutraliza el espacio del Estado como crisol de la transformación revolucionaria en que lo dado va a ser tomado en cuenta para su transformación siguiendo los parámetros concretos de superación de las limitaciones en la función contemporánea de justicia en que Dios está vivo.

Cada pueblo, en la concepción católica y después de la selección de los puntos dogmáticos generales, podrá escoger entre los dogmas aquellos en que se favorezca la

obediencia para con Dios, de manera en que si los ignoramos se produzca la rebeldía aunque se cubra esta con una aparente obediencia. ¿Cómo podemos saber que la obediencia no ha sido al Dios único y verdadero? Cuando se mantengan los parámetros de subdesarrollo e injusticia social y se bendigan las acciones injustas presentándolas como necesarias. Como puede apreciarse, en Spinoza la obediencia es una condición necesaria para la superación del estado de naturaleza, a donde se hacen efectivos los derechos naturales del hombre. Pero la obediencia no es una condición suficiente, mientras que Spinoza destaca que tiene que ser obediencia a la piedad revolucionaria y a la justicia dentro del Estado.

La importancia del capítulo XIV del TTP nos parece decisiva en el esquema de la constitución metafísica en Spinoza, y por esto nos hemos detenido en la presentación de los contenidos dogmáticos que han de ser obedecidos para que la fe sea en Dios y en el establecimiento de cuáles son los contenidos de fe que tienen derecho a ser respetados sin que sean todos como se pretende en base a la libertad de culto, mientras se confunde la construcción con la hipocresía y se pretende que toda obediencia está igualmente justificada. En Spinoza se asume valientemente este punto, mientras otros autores, lo evaden, evitando tomar postura en situaciones de delicada contemporaneidad. El amor por la justicia identifica el amor a Dios en que se legitima la obediencia y esto resulta verdaderamente primordial en situaciones en que se obedece al que te envía a tirar sobre territorios en que se desarrolla la vida civil, por ejemplo una bomba. Mantener abierto el espectro de la obediencia con un amplio margen de indefinición, y negarnos, en cambio, a dilucidar el concepto de Dios a nivel de la imaginación, para que pueda ser identificado por la masa no esclarecida hasta convertirse en su guía práctica directa en las decisiones diarias, es abrir el camino hacia la manipulación de la obediencia hacia contenidos en que se imponen intereses individuales o de grupo, y no se tienen en cuenta los principios universales a nivel de sociología en el seno de una complicación social que no conoce saltos ni discontinuidades. La obediencia al Dios real pasa por una serie de exigencias doctrinarias que se establecen en la fe católica tal y como se muestra en Spinoza. Hay un ser supremo que ama la justicia y la caridad, al cual todos debemos adorar y tratar como un rey para obedecerle plenamente mientras le admiramos.

En el establecimiento de los principios éticos y en el seno de la filosofía práctica se ha demostrado precisamente lo contrario, para producir un desconocimiento de la teología como filtro de la instancia divina. Igual que como se quiere desconcertar a la filosofía en las Escrituras en que el intelecto no significa nada para la salvación, y mientras no se demuestran los principios de la obediencia con razonamientos sino con «ruidos de trompetas y de tambores»¹¹⁸ que estimulan la imaginación más que los razonamientos y la silogística. Spinoza se coloca aquí en el plano de la imaginación para presentar al Dios en cuya obediencia las masas pueden constituirse en constructivas, un Dios que a la manera de los reyes buenos, decreta y ama protegiendo a su pueblo en cuanto que todopoderoso y justo¹¹⁹.

Cuando Spinoza rechaza el idealismo no es que asuma un positivismo en que se aceptan las cosas tal y como se presentan mientras se las justifica, sino que no quiere la mediación intelectual en que se ha sustituido recurrentemente en la historia a la justicia por las justificaciones de situaciones en que el abuso y el atropello se normalizan por bases teóricas y especulativas. Así, la filosofía ha sido en ocasiones más culpable que la religión, que, de no haber sido manipulada, hubiese servido para la exigencia de la justicia en cada momento contemporáneo y en la que se vencieran las limitaciones coyunturales del ser de cada contexto histórico.

Esa manipulación surge también de la filosofía y cuando en la teología se ha pretendido tradicionalmente involucrar a la razón con el ámbito de la fe y de la imaginación creativa. Para la obediencia a Dios en que podemos acceder a una fe viva y verdadera que se concrete en la construcción de etapas históricas progresivamente justas y felices, positivas y posibilitadoras de constitución y antropología, hemos de asistir a los diseños de la fe católica en que se establece la realidad de un Dios único, todopoderoso, que es justo y bueno, misericordioso, porque se necesita la piedad para asumir la realidad del ser humano en toda su pecaminosidad y defectos. Este Dios será autónomo y no tiene instancias superiores ni externas a las que obedecer, puesto que, si las supusiéramos, no sería plena nuestra obediencia y seguimiento a la justicia y nos embarcaríamos en regresión al infinito

¹¹⁸ Según Spinoza, la imaginación es válida para crear obediencia, en ese sentido dice: «*Dios dirige a los indóciles con ruidos de trompetas (TTP XIV)*». Ver a Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.160.

¹¹⁹ *Ibíd.*, p.160.

pidiendo justificaciones de la justificación sin que pudiésemos poner en marcha fe alguna en el amor o la justicia¹²⁰.

Es oportuno recordar que la precondition de la ciencia en que las supersticiones se superan, es asumir a un Dios que precisamente no es rey voluntarioso en que se produzcan determinaciones al estilo de los humanos y que se hace en Spinoza frecuentemente señal de que Dios o la sustancia real, no es en nada traducible al lenguaje antropológico, sino sistema de leyes en las que él mismo está envuelto sin trascendencia en una unicidad que hace de los esquemas modales los puntos expresivos de la creación. El determinismo en que se posibilita convenientemente la libertad, depende de esa visión metafísica de ilustrados en la que la masa no esclarecida, no tiene nada que ver. Spinoza nos dice a este respecto:

“No es asunto de fe si es por esencia como Dios está en todas partes si es libremente o por una necesidad de su naturaleza como dirige las cosas, si prescribe las leyes como soberano o las enseña en cuanto verdades eternas, si obedece el hombre a Dios en virtud de su libre arbitrio o por la necesidad del decreto divino y en fin si la recompensa de los buenos y el castigo de los malos son cosas naturales o sobrenaturales. Importa poco a la fe que cada cual dé a estas cuestiones y a otras semejantes un sentido u otro, siempre que no se tome de aquí pretexto para autorizar el pecado o para obedecer menos estrictamente a Dios. Hay más, cada uno como ya hemos dicho, debe poner a su alcance los dogmas de la fe e interpretarlos del modo más favorable al propósito de abrazarlos con una adhesión plena, de modo que pueda así obedecer a Dios de todo corazón (TTP XIV)¹²¹”.

Hemos hablado ya de la exigencia en Spinoza de la plena entrega a los intereses de la comunidad y de la función constructiva de la imaginación religiosa a este respecto la obediencia a Dios se ha determinado como obediencia a la justicia, por la que miramos a los demás como nos miramos a nosotros mismos. Recomienda la adecuación de los principios generales de la fe, establecidos en las convenciones católicas, a las contingencias del espíritu de cada época. Pues el mandato de amar a los otros como a uno mismo tiene su límite en los períodos en que la demencia y la drogadicción lleven al hombre a no estimarse y violar su propio cuerpo afectando su mente. Pero insiste en que en cada una de las etapas

¹²⁰ Ibídem, p.159.

¹²¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.160.

en que se debate la historia, los principios de la fe podrán ser interpretados para la construcción y en ejercicio valiente del amor por uno mismo y los otros seres de la naturaleza.

La relevancia de la acción sugiere un giro práctico en el concepto de la fe, que necesita de la obediencia por la que aceptamos los pactos contraídos y sin perjuicio para nadie, por la que nos comprometemos a integrarnos en el individuo compuesto del Estado. Para comprender el sectarismo que deplora, quiere determinar hasta qué punto tienen las diferentes creencias religiosas derecho, sin poner en peligro, todas las convicciones diferentes, en que la imaginación ha aterrizado la cultura a las condiciones del nuevo estado de la situación industrial naciente del capitalismo.

1.4.1. Imaginación y superación. Cuando en Kant se habla en la dialéctica trascendental de las ilusiones de la razón pura¹²², se piensa en las supersticiones que Spinoza está denunciando aquí, y que ocurren siempre que la razón se involucra con objetos en los cuales no tiene competencia plena. En cuanto la razón pura se sale del campo de la experiencia posible y se concentra en la lógica de los conceptos trascendentales y categorías puras del entendimiento, tratándolas como si fuesen objetos del conocimiento posible, aparece la especulación inútil y el desgaste de la energía necesaria para la comprensión de la realidad en la ciencia y la filosofía; o para que, como en el caso de la religión, se desarrolle una fe que Spinoza piensa que se identifica con las acciones, en su vertiente práctica y ética de construcción¹²³.

Spinoza piensa que la religión no tiene nada que ver con la razón, con la filosofía o con la verdad. A muchos hombres doctos y correctos, no se ha dudado en rechazarlos y llamarlos impíos, mientras que se justifica toda clase de inmoralidades cuando hay obediencia a una autoridad religiosa que se impone por ello políticamente. Debemos reparar en que la homologación entre derechos y potencia promueve grandes injusticias y desigualdades. El Estado está precisamente para nivelar estas desigualdades en que el azar pone a los hombres en desigualdad de potencia en los diferentes sentidos. Por eso en

¹²² Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, [En línea], Disponible en www.infotematica.com.ar, [25/4/2010], p.188.

¹²³ La imaginación positiva genera obediencia y prepara la entrada del hombre en el Estado, en el que puede aumentar su cantidad de realidad, aumentando la expresión de la potencia.

Spinoza se piensa que la liberación del hombre pasa por el lienzo de la obediencia a las leyes del Estado político, que asegura con sanciones las nivelaciones de la desigualdad en que la esencia individual de cada uno de los hombres se ve frustrada por circunstancias específicas que son de la plena competencia del Estado.

Para defender su derecho de estudiar las Escrituras nos dice que un mismo objeto puede ser sagrado o profano, dependiendo de la piedad o impiedad con la cual esté siendo utilizado. La santidad del objeto no es una propiedad de la cosa en sí misma, sino de la relación que el objeto tenga con el alma humana. La imaginación que llama “negativa” produce superstición al pensar que un objeto puede ser, en sí mismo, sagrado.

El hecho es que para Spinoza las Escrituras nos son indispensables para la salvación. Una salvación en la cual devenimos liberados de nuestras propias condiciones frustrantes, y de la lucha constante del hombre contra el hombre en el ejercicio de la potencia individual en que cada uno tiende a establecerse y desarrollarse a plenitud. Según el filósofo holandés:

“Dios no exige a los hombres por medio de los profetas, otro conocimiento de sí mismo, que el de su divina justicia y de su caridad es decir, de aquellos de sus atributos que los hombres pueden imitar arreglando su vida según una cierta ley (TTP XIII)¹²⁴”.

Spinoza nos habla de la recomendación de vidas ajustadas a la bondad y a la caridad y relaciona las reglas de conducta que recomienda con objetivos apetecidos por toda la especie humana. Dios establece, según Spinoza, la caridad y el buen juicio y la justicia sobre la tierra. No hay allí, en las escrituras, ciencia, sino guía moral para una ética en que las vidas queden transformadas, y en las que se superen los instintos y tendencias conscientes a la satisfacción individual sin mediaciones. Ésta es según Spinoza la fuente de numerosas idolatrías y de suposiciones imaginativas y supersticiosas acerca de Dios. Se le supone sentado, con barbas, pies y manos, a la semejanza del hombre, y este lenguaje tiende a fomentar la obediencia en el vulgo, que comprende perfectamente esas imaginaciones que rozan los límites de la superstición y la idolatría, pero que actúan como agentes socializadores llevando al hombre por los caminos de la construcción en que el ser

¹²⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.153.

mismo, en su individualidad, resulte transformado en la realización de sus tendencias de plenitud y desarrollo dentro del Estado.

Deleuze destaca la importancia que tiene para Spinoza la racionalidad en el capítulo XIII del TTP donde nos dice que las demostraciones son los ojos del espíritu y solamente el filtro de la razón ofrece para el hombre una vida potente, exenta de odios y culpabilidad. Asimismo, el filósofo francés, destaca a Spinoza como profesional de la óptica a donde se ha especializado en la corrección de las desviaciones de la visual en que el hombre se sumerge en la dominación. La vida, según Deleuze¹²⁵, puede ser vista más allá de todas las apariencias falsas, las pasiones, las muertes; y destaca que para lograr esa potencia se necesitan virtudes que, como la humildad, la pobreza, la castidad y la frugalidad, ya no sean vistas como virtudes que mutilan la vida, sino como potencias que la abrazan y la penetran. En tal sentido el autor francés presenta a Spinoza como un filósofo de la alegría y de la inteligencia. Su objeto no es utilizar la razón para imponer ni para convencer, según afirma, sino para lograr la visión libre que resulta de un anteojito óptimo y bien pulido¹²⁶.

En su confrontación de fe y filosofía, Spinoza se inclina por la importancia de las acciones y en general por la actitud como núcleo principal de la fe. La importancia de la Ética en el sistema de Spinoza, es la importancia concedida a la acción transformadora del hombre como función metafísica en que la realidad deviene segunda naturaleza. En ese sentido nos dice que:

“No podemos juzgar si un hombre es o no fiel más que por sus obras, es decir, que aquel cuyas obras son buenas, aunque difiera por sus doctrinas de los demás fieles, no deja de serlo, y aquel cuyas obras son malas, es infiel, aunque acepte y profese la opinión aceptada y seguida; porque allí donde se encuentra la obediencia, está necesariamente la fe, pero ésta, sin las buenas obras, es una fe muerta (TTP XIV)”¹²⁷.

El acento que pone en las obras es un giro práctico en que Spinoza busca el equilibrio entre la presencia de los derechos naturales y la necesidad de la socialización implicada en su concepción de la construcción metafísica del ser a través de la práctica. La

¹²⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, 2ª Edición Fábula Tuques, Traducción de A. Escotado, Barcelona, 2009, p.23.

¹²⁶ Ibídem, p.23.

¹²⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.157.

metafísica ya ha pasado por el plano de la física a este nivel en que las contraposiciones paradójicas sustancia-modos fueron asumidas a la búsqueda de la homologación del ser y de evitar toda trascendencia metafísica.

Las facultades de la imaginación han sido utilizadas para la transformación material del ser y se ha puesto el acento en el ser individual del hombre, como manifestación de la sustancia en que ésta puede acceder a la conciencia de sí. La vertiente Ética en el marco de la política buscará ahora completar el sistema en que la filosofía cumple con su función esclarecedora que busca determinar la verdad de las cosas para que el hombre pueda alcanzar la liberación.

El empirismo de las nociones comunes y el rechazo de las nociones universales en su validez para la edificación de la ciencia, se muestran en esta comparación entre religión y filosofía, en la cual la ciencia queda incluida en la actividad filosófica como acceso a la verdad de las cosas. La religión como revelación pertenece sin embargo al ámbito de la imaginación, en el cual podemos movernos en base a nociones universales que resultan de las construcciones imaginativas en que seleccionamos una entre las cualidades de los objetos que nos afectan en la sensibilidad, para elevarla a nivel de esencia de ese objeto, procediendo a la predicación universal de esa propiedad en la noción universal.

Los universales son trascendentes con respecto de los individuos y, si bien dependen de la imaginación, señalan el camino de la superación de las limitaciones del individual. Spinoza intuye la dimensión ética que busca su sistemática en el poder del universal para trascender al individuo. Aunque esa trascendencia nada tenga que ver con la verdad, es constructiva y prometedora, y, por lo menos en el terreno de la fe, resulta operativa y útil al hombre en su lucha por la realización. Spinoza lo dice cuando establece la valía de la fe en la caridad, que representa la relación de los preceptos en sí mismos con el alma humana que los interpreta.

“Pretendemos sobre todo persuadir al lector de que no hemos escrito con la intención de introducir novedades, sino con la de destruir abusos que esperamos ver por último, desaparecer (TTP XIV)¹²⁸”.

¹²⁸ Ibídem, p.161.

He aquí a la filosofía en pleno ejercicio de su cometido histórico de revisión de los esquemas culturales en que se establecen las frustraciones materiales que someten a hombres y naturaleza coartando su plena expresión. En los textos del capítulo XV del TTP, Spinoza dice que es razonable no someterlo todo a la razón ya que ella por sí misma no puede decirnos por ejemplo que la obediencia es buena, así como tampoco es capaz de recomendarnos la obediencia como curso de acción. Las Escrituras desarrollan la sugerencia de esta conveniencia, y la experiencia lo corrobora cuando vemos que la felicidad se obtiene más fácilmente si estamos integrados en comunidad. En la integración social que deviene como consecuencia de la obediencia que acepta una autoridad como legítima, se multiplican las fuerzas con las que se persiguen bienes comunes que aligeran la carga de tener que buscarlo todo por nosotros mismos y como unidades aisladas. La razón en Spinoza es la palabra misma de Dios, por supuesto viendo a Dios como conjunto de leyes coherentes en relaciones sistemáticas. Dios es la razón manifestándose directa y simplemente mientras se pone accesible a todos y cada uno de los seres pensantes. Las Escrituras sagradas, son un signo y una imagen susceptible de idolatría en la que se representa a la divinidad de Dios de manera imaginativa. En ese sentido Spinoza dice:

“Nunca me asombraré bastante de que se pretenda someter la razón, este don sublime, esta luz divina a una letra muerta que ha podido ser corrompida por la malicia de los hombres y que no se considere como un crimen hablar indignamente de la razón, original verdadero de la divina palabra, acusarle de corrupción, de tal mentira e impiedad, en tanto que se consideraría como un gran sacrilegio al que tuviera parecidos sentimientos acerca de la letra de la Escritura que no es después de todo sino la imagen y el simulacro de la palabra de Dios (...) (TTP XV)¹²⁹”.

Así piensa que razón y Escrituras tienen cada una su propia competencia, porque, siendo la razón abstracta, nada puede decirnos acerca de lo que debemos hacer. En los empiristas, como por ejemplo Hume la razón se limita a calcular las posibilidades de realización de los deseos que de hecho se tienen, y frente a ellos nada puede hacer. Pero Spinoza cuenta con la razón para transformar pasiones en actividades y fundamentar la construcción, mientras que las Sagradas Escrituras son necesarias en el sentido de la

¹²⁹ Ibíd., p.162.

creatividad humana. Teología y filosofía constituyen una síntesis necesaria para la vida humana, y en esa relación cada una tiene su parte contributiva.

Hay, sin embargo, una razón que justifica la importancia de las Escrituras y su promoción de la obediencia como trascendental sociológico. Las doctrinas de profetas y apóstoles se confirman en base a signos exteriores. Spinoza, además, apunta que las mismas recomendaciones que hacen las Escrituras y redactadas por profetas y apóstoles, son las que escuchamos constantemente como voz interior. Más adelante Spinoza explica por qué hemos de acoger las enseñanzas religiosas:

“Porque lo que ha sido confirmado por el testimonio de tantos profetas, lo que es un manantial de consuelo para los pobres de espíritu, lo que proporciona tantas ventajas al Estado, lo que podemos creer sin riesgos y peligros, no podría rechazarse sin cometer una locura, con el único pretexto de no poder demostrarse matemáticamente. Del mismo modo que si para arreglar prudentemente nuestra vida no admitiésemos como verdaderas sino las proposiciones en que no cupiese duda, como si la mayor parte de las acciones no fuesen muy inciertas y casuales (TTP XV)¹³⁰”.

La ignorancia trascendental está prefigurada en este texto en que Spinoza reconoce expresamente las facultades imaginativas que se desarrollan en la ignorancia de las leyes y causas generadoras y explicativas de eventos en la naturaleza. Ventajas prácticas que se asumen con la certidumbre moral de las aportaciones proféticas, y se esgrimen como justificación de la necesidad de las Escrituras sagradas como canal hacia la integración de los hombres en las estructuras comunitarias. La cantidad de eventos incidentes en la producción de un solo acontecimiento, nos lleva a asumir el desconocimiento necesario que tenemos de nuestra realidad y de nosotros mismos. Son ciertamente verdaderas proposiciones dudosas y Spinoza habla de la apertura del ser en que la construcción es posible, y dentro del determinismo de un filósofo que ha definido ya los conceptos modales en el ámbito de la teoría del conocimiento, buscando la conexión entre ese determinismo metafísico y la concepción abierta del ser para un ser que tiende subjetivamente a su propia realización en la historia.

¹³⁰ Ibídem, p.166.

Así, la razón aconseja poner atención y respetar los preceptos morales establecidos en las Escrituras, porque sirven de consuelo a una humanidad golpeada y afligida que carece del desarrollo educativo necesario para el conocimiento adecuado de sí misma su en nuestra individualidad, así como el conocimiento de las leyes en que se determina la naturaleza entera. Este conocimiento pleno de causas determinantes abriría para el hombre los espacios de la libertad y la plenitud, de la felicidad y la realización. Pero estando lejos del alcance del tiempo de la vida humana, las Escrituras se hacen necesarias como paliativo y como aportación de paz y de consuelo para una humanidad abatida e insegura.

1.5. Racionalismo y política.

Para cerrar la investigación del TTP Spinoza quiere aclarar, de la mejor manera posible, la relación entre las libertades de cada uno dentro del estado. Para esto tiene que determinar cuáles son los derechos naturales del hombre que deben ser salvaguardados en el Estado y cuáles son los fundamentos de este último. Comienza este análisis ubicando al hombre como uno más entre los seres de la naturaleza, dotado, como los otros seres, de ciertas potencias en que se ve impulsado a ser y que están asistidas de todo derecho. La originalidad del planteamiento en Spinoza es resaltada por Negri, que intenta separar la posición que se asume en Spinoza frente al Estado, de la postura Iusnaturalista clásica en que se llega al Estado a través de la razón, como construcción política que impone esquemas de corrección de lo individual, esquemas en que los individuos humanos tienen que concurrir de manera forzada. En tal sentido Negri afirma:

“Lo específicamente spinozista parece rechazar las características fundamentales de la filosofía Iusnaturalista, esto es la concepción absoluta de la fundación individual y la concepción absoluta del pasaje contractual, a estos fundamentos absolutos se opone en el pensamiento de Spinoza una física de la sociedad , una mecánica de las pulsiones individuales y una dinámica de las relaciones asociativas cuya característica es la de no cerrarse nunca absolutamente, de proceder más bien por dislocaciones ontológicas¹³¹”.

¹³¹ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.193.

Esa apertura del ser en que se justifica el desarrollo materialista de las transformaciones revolucionarias para la superación de abusos y atropellos, está ausente del Iusnaturalismo, en el que las condiciones individuales de los que pactan en el Estado se mantienen estáticas. Esas condiciones individuales tienen que ser armonizadas dialécticamente en el Estado que sobre ellas se impone absolutamente. En Spinoza, por el contrario, el Estado aparece para la generación de una segunda naturaleza del hombre en el que éste, como individuo, superará los esquemas pasionales en que se determina su esclavitud, identificando enemigos comunes y unificando fuerzas para enfrentarlos. Su fuerza se verá incrementada mientras reducen sus pasiones en el Estado y su naturaleza se someterá a nuevas determinaciones que, en apertura constante, la irán transformando. Cuando Spinoza habla de pacto, pueden verse las diferencias que se establecen entre la misma filosofía de Spinoza y los planteamientos Iusnaturalistas, aunque Spinoza sea racionalista. Su racionalismo de base materialista tiene aquí las intenciones de plantear el Estado como terreno de permanente construcción y transformación del ser humano que se desarrolla en sus estatutos.

La razón es la que ayuda al hombre en esta transformación en que los instintos individuales hacia la satisfacción inmediata de los deseos son frenados en orden a tener también en cuenta las necesidades de los otros. Se busca con la razón la coincidencia de deseos para la acumulación de fuerzas, y se desea vivir mejor y con más paz, mientras que se abandona, según el consejo de la razón, la lucha de todos contra todos en la satisfacción de los instintos primarios.

Como siguiendo los instintos naturales los hombres son arrastrados cada uno por su lado en una atomización que produce intranquilidad y peligros, los constituyentes decidieron regular las actividades según los dictados de la razón, pero cuando se generaron tendencias diferentes, se produjeron cambios en su naturaleza originaria.

Javier Peña¹³² señala que Spinoza pretende impulsar la racionalidad y utilizar el Estado como una promoción efectiva de los ciudadanos. El estado que propone Spinoza es un Estado capaz de crear la racionalidad, evitando el desarrollo anarquista de los apetitos para que los ciudadanos vivan en paz y concordia. Es la razón la que, según Javier Peña,

¹³² Peña Echeverría, Fco. Javier, «Spinoza: Proyecto filosófico y mediación política», *Conferencia pronunciada en el ciclo Spinoza, Sociedad Asturiana de Filosofía*, Diciembre de 1977, Basilisco No.1, marzo-abril, 1978, p.80-87., [En línea], Disponible en <http://www.fgbueno.es>, [12/10/2010].

constituye la respuesta al problema del Estado. Y ello sin caer en el Estado Absolutista de Hobbes, porque, según Spinoza, el Estado está compuesto por un cierto sentimiento común para remediar las miserias humanas. Cuando Spinoza habla del Estado como poder independiente no hay que confundirlo con un Estado de coacción, porque se trata de un Estado de concordia racional y Javier Peña no ve ningún tipo de traición al realismo, sino una profundización en la exigencia de la seguridad. Lo que ocurre es que la verdadera seguridad para Spinoza no es la del absolutismo, sino la del consenso racional.

Lo importante es rescatar el nuevo concepto de razón que Spinoza establece como continuidad con los apetitos. La racionalización de esos apetitos, que deben de ser tomados en cuenta de manera realista, no puede ser completa. En el Estado se constituye para el hombre una segunda naturaleza, que toma en cuenta, como fundamento, las pasiones.

El Estado que resulta de la recomendación de la razón, marco estructural de las ventajas y utilidades que el hombre puede obtener, es un estado natural en Spinoza, y no artificial como sucede con el iusnaturalismo clásico y racionalista. Es verdad que la razón actúa como guía para la determinación de la entrada en sociedad, pero en Spinoza la razón es una potencia natural que se comunica con los instintos primarios del hombre y no hace más que complementar esa potencia natural originaria que comparte el hombre con los otros seres de la naturaleza.

En el pacto que se presenta en el TTP como originario del Estado, no hay transferencia de derechos, como ocurre por ejemplo en Hobbes¹³³, y por lo tanto tal Estado solo representa una entrada en una constitución más compleja o de segundo nivel para la naturaleza humana. Cuando en Spinoza se presenta la aparente paradoja entre poder absoluto y democracia, se evidencia que no ha habido transferencia efectiva de derechos naturales en el momento del pacto originario, sino el acceso a una nueva organización. En el siguiente texto aparece lo que en Negri se llama «paradoja de la democracia absoluta»; de él se deduce que la cesión de los derechos naturales no ha sido justificada en la filosofía de Spinoza como ocurre con los tratadistas del iusnaturalismo:

“Ved de qué modo puede establecerse una sociedad y mantenerse la inviolabilidad del pacto común sin lesionar el derecho natural. De este modo, cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual, por esto

133

mismo, tendrá sobre todas las cosas el derecho absoluto de la naturaleza, es decir, la soberanía. De suerte que cada uno estará obligado a obedecerla, ya de un modo libre, ya por el temor del suplicio. La sociedad en que domina este derecho se llama democracia, la cual puede definirse como asamblea general que posee comunalmente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder (TTP XVI)¹³⁴”.

La identificación de la potencia de la multitud con el poder soberano nos está indicando que no ha habido una real transferencia de derechos naturales por parte de los individuos que intervienen en el pacto, y esta no transferencia es la base de una política constitutiva en la que se tienen en cuenta la apertura del ser y su capacidad para la transformación. El pacto propuesto en Spinoza tampoco es totalidad cerrada en la estructuración del Estado, puesto que su única justificación es la utilidad. En ausencia de beneficios, la estructura estatal queda sin base de legitimación (TP III, 17)¹³⁵.

En su artículo sobre la soberanía, Diogo Pires asume la posición de que Spinoza ha abandonado el poder constituyente del Estado: La ley se justifica a sí misma, puesto que en la soberanía absoluta en el estado posterior al pacto no hay ninguna instancia superior que pueda justificar a la ley. La ley aparece en Spinoza, como un dato de la experiencia con el que hay que contar. Sin embargo, según Pires, Spinoza se salva de la trascendencia gracias a la utilización del “*velutti*” que impide que la instancia soberana trascienda por sobre sus elementos. Según el autor, el Estado y su unidad en Spinoza, aparece como el fruto de la imaginación y no tiene consistencia ontológica. La obediencia es lo que justifica el poder en Spinoza, mientras que la razón resulta incapaz para ofrecer una justificación adecuada para el pacto¹³⁶.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que en Spinoza el poder del Estado no trasciende la suma total de las potencias individuales de sus componentes, dentro del esquema de la inmanencia en que se desarrolla toda su filosofía. La consistencia ontológica del Estado no requiere una delimitación establecida, que en Spinoza sería imaginativa e ideológica. La realidad, que se desenvuelve en Spinoza a nivel de secuencia de

¹³⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.171.

¹³⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.165.

¹³⁶ Pires Aurelio, D., «Del Afecto Común a la República», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.353-54.

individualidades limitadas, tiende a superar esas limitaciones en la creación de realidades nuevas y cada vez más completas en que se transforman los individuos. Por lo tanto, no está clara la idea de que para hablar de constituciones ontológicas, hemos de considerarlas cerradas y delimitadas definitivamente. El papel de la imaginación se destaca en Pires, pero en Spinoza hay que contar con una imaginación que tiene base ontológica, pues surge del cuerpo singular, que es la base del alma, idea a su vez de ese cuerpo. Esta imaginación tiene facultades creativas y generadoras de naturaleza segunda en individuos más completos, cuya completitud se refleja en posturas más plenas y felices. Con esto se asegura Spinoza la actitud crítica que tiene en cuenta el cambio social, para impedir la esclerosis política y su justificación absolutista e impositiva, tal y como aparece en Hobbes¹³⁷. Cuando desaparece la utilidad que es la base del pacto, este queda sin justificación.

Según Atilano Domínguez¹³⁸, la soberanía depende de que la autoridad del Estado esté sujeta a la razón, mientras que la razón sirve como guía de una naturaleza humana que busca naturalmente el bien común. En Spinoza la esclavitud no depende de la obediencia, sino de la ignorancia y la pasividad. En tal sentido, el autor agrega que no hay oposición entre la naturaleza y la razón, ni tampoco entre el individuo y el Estado. Atilano piensa que el estado civil es una prolongación del estado de naturaleza y que, así como en el estado de naturaleza es más poderoso aquel que se guía por la razón, en el estado civil el más poderoso será aquel que habiéndose fundado en la razón se rige por ella.

En este sentido, hemos de recordar que la última justificación de la razón en Spinoza es la utilidad, y que está en la utilidad la justificación de la soberanía del Estado. En Spinoza la razón no es autárquica, sino que la plantea como capacidad humana de acceder a realizaciones y beneficios. Es ella la que está en función de las necesidades humanas y ayuda al hombre a lidiar en el marco de una naturaleza que no funciona con el objetivo de beneficiar al hombre. Como el hombre es también parte de la naturaleza, tiene derechos naturales para su realización. De la consecución de esos derechos se ocupa la razón, que no tiene valores por ella misma, sino que se pone en Spinoza al servicio de las necesidades del hombre, como parte importante de la naturaleza.

¹³⁷ Véase a Hobbes, Thomas, *Leviatán*, p.2., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010].

¹³⁸ Domínguez, Atilano, *Libertad y Democracia en la Filosofía Política de Spinoza*, [En Línea], Disponible en <http://filosofiasocial.files.wordpress.com>, [12/05/2011], p.131-156.

Spinoza lucha por evitar una jerarquía en que la razón se establezca como plano superior a la imaginación. La ignorancia congénita en que venimos al mundo como individuos, y las dificultades para la adquisición de educación adecuada en medio de esquemas de desigualdad y desniveles, lo lleva a considerar las virtudes constitutivas de la imaginación como forma de la ignorancia, generando pasiones en que las ideas no son adecuadas y en las que no podemos detectar los orígenes de nuestros apetitos y deseos. Pero mientras las pasiones y los apetitos nos guían recibimos determinaciones directas para la acción, como les ocurre a todos los seres de la naturaleza. La razón, por su parte, sólo indica las ventajas del género humano, y manifiesta nuestro modo humano y particular de inserción en el esquema general de la naturaleza.

Mientras las leyes de la razón expresan los intereses humanos, la naturaleza entera no puede permanecer aprisionada en los límites de la racionalidad. Spinoza dice que cuando algo nos parece ridículo o inaudito en la naturaleza, es porque la razón, en sus pretensiones, quiere juzgar a toda la naturaleza por el dominio racional humano exclusivo. Todas las cosas que vemos son efecto de leyes en que la naturaleza se determina por regulaciones constantes, pero como permanecemos ignorantes del orden de la naturaleza entera en su conjunto, pensamos que algunas cosas son ridículas.

Como resultado de la discriminación de la razón en que se señala la acción recomendada por su utilidad, descubrimos que para el hombre es útil vivir bajo las leyes de la razón. Es útil el auxilio mutuo, pues supera la ansiedad de la lucha de cada uno por la supervivencia. La utilidad del pacto genérico del Estado se muestra en textos que, como el siguiente nos habla de la justificación de la violación de promesas y palabra, cuando estamos seguros de que no se ha conseguido el consenso. En este sentido Spinoza dice:

“De donde concluimos que ningún pacto tiene valor sino en razón de su utilidad, si la utilidad desaparece, el pacto se disipa con ella y pierde su autoridad por completo. Es, pues, una locura pretender encadenar siempre a alguno a su palabra, a menos que se haga de tal suerte, que la ruptura del pacto entrañe para el violador de su promesa más daño que provecho. Esto es lo que debe suceder particularmente en la formación de un Estado (TTP XVI)¹³⁹”.

¹³⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.171.

De no conseguirse el consenso y de no establecerse la soberanía, tampoco podrá hacerse concreto el derecho natural de cada uno de los integrantes del Estado soberano ni se verán satisfechas las expectativas que lo llevaron a transferir unos derechos naturales inexistentes a una asamblea general, que según Spinoza se constituye en la democracia originaria y con la cual se inicia el derecho civil. Cuando las pasiones son las que deciden la acción hemos de desconfiar de las promesas, pero es la razón la que ayuda a conservar el poder en el Estado como generador de segunda naturaleza para el hombre.

La función de la razón está en el servicio de la utilidad. Ella aconseja ciertas cosas como la transferencia absoluta del poder de la multitud a la totalidad de la asamblea. Como hemos visto en la democracia la transferencia solo es aparente, puesto que los intereses de todos están resguardados por los intereses de la multitud. La razón aconseja no guardar, por parte de los individuos integrados, para ellos mismos, parte de los derechos naturales, sino entregarlos enteros a la totalidad para que en ella sean considerados. La división del Estado mermaría la potencia democrática en que la energía de la masa realiza el ejercicio del poder. La razón recomienda, por lo tanto, obediencia absoluta al Estado al cual hemos entregado, para recuperarlos crecidos y multiplicados, nuestros derechos naturales. Así, el Estado puede dirigirnos y utilizar nuestra potencia esencial y natural para buscarnos nuestro propio bien: la satisfacción de nuestros deseos en obediencia absoluta y racional. En tal sentido Spinoza piensa que no por esta obediencia absoluta al Estado se pierda nuestra condición libre, sino al contrario. Por eso afirma:

“Acaso se pensará que pretendemos por este medio convertir a los súbditos en esclavos, por la creencia de que lo es quien obedece y de que solo es libre quien vive con arreglo a su capricho; pero esclavo realmente es quien está sujeto a sus pasiones y es incapaz de ver y hacer lo que le es útil y libre es aquel cuya alma es sana y cuya razón le sirve de guía (TTP XVI)¹⁴⁰”.

La esclavitud que Spinoza pretende reducir en su pensamiento político, en que se construye una naturaleza de segundo orden para la especie humana, consiste en la focalización de los intereses «y mientras busco mi propio interés soy libre, aunque obedezca reglas». La enajenación es el sometimiento a los intereses extraños, aunque no

¹⁴⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.172.

esté mi conducta sometida a reglas colectivas y la imaginación me represente que soy libre, mientras sirvo a intereses ajenos. Esto puede aplicarse también a la teoría política del individuo compuesto, puesto que un Estado se constituye en individuo cuando integra sus elementos orgánicos en base a un interés colectivo. En la ausencia de tal interés u objetivo comunitario y compartido, no podemos hablar de la realidad de la individualidad estatal. Cuando sigo intereses extraños a mí misma, estoy alienada y devengo esclava aunque no reconozca la autoridad de las leyes del Estado y actúe con arreglo a mis propias tendencias. No es lo mismo un súbdito que un esclavo, porque los súbditos obedecen las leyes y reglamentos buscando de su propio interés.

Cuando Spinoza habla del delito de lesa majestad, y habla del derecho absoluto del soberano, se refiere al poder democrático de la multitud, y a los derechos de la masa popular al ejercicio del poder mediante las asambleas. Pero la cesión de derechos naturales no puede realizarse de manera total, dejaríamos de ser hombres si no mantuviéramos nuestros derechos de amar lo amable y rechazar lo odioso. La opresión se vuelve lícita cuando los pueblos ceden sus derechos naturales totalmente, quedando desprovistos de todo criterio para la remoción de los poderes tiránicos y los absolutismos. El poder tiene la misión en Spinoza de establecer un orden de cosas en que todos los ciudadanos sacrifiquen sus intereses al bien público. Si bien es verdad que la conservación del Estado depende de las virtudes de los súbditos y de su decisión de acatar las órdenes del Estado, hay que recordar que gobernantes y gobernados son seres humanos, y, por tanto, inclinados a vicios y ambiciones puesto que las pasiones determinan sus actos y no la razón, con lo cual la misión del poder se hace urgente en la determinación de esa obediencia constitutiva en que los hombres resultarán transformados en la matriz política. El poder soberano influirá en los espíritus de los súbditos logrando que crean o teman, que tengan amor u odio, en el despliegue de su fuerza y su derecho. Esto se logra estimulando la imaginación creativa, en que se canalizan las pasiones hacia la construcción mientras ellas agitan a la multitud ignorante y altamente manipulable. Una extrema prudencia lleva a los gobernantes a la excitación de las facultades imaginativas y a confundirse con dioses o con conexiones directas con la divinidad.

Spinoza relata la historia de la política en los hebreos, como una ejemplificación de la democracia en que los súbditos no ceden sus derechos naturales a un grupo, sino a la

totalidad de la multitud. El filósofo nos explica las condiciones que, en el caso de la historia hebrea, limitaban el ejercicio del poder en los jefes y dirigentes del pueblo de Israel, mientras que otros factores estaban destinados para controlar las ejecuciones de la multitud, normalmente variable y dirigida por las pasiones más intensas que dirigen mecánicamente las masas hacia su autodestrucción; alejadas como están de la razón como guía humana de lo útil. Los dirigentes no pueden interpretar ellos mismos las leyes que van a ejecutar ni identificar los intereses personales del mandatario con los preceptos mismos e intereses de Dios; ni evitar profetas disidentes con la autoridad política y la manifiesta preferencia de la paz antes que las guerras. Los súbditos, en cambio, se contienen en base a tendencias pasionales, como el amor religioso a la patria y repulsión hacia las Naciones vecinas. La firmeza de las supersticiones presentes en la multitud indiferenciada; apropiación individual y privada del territorio en que se desarrollan lazos de construcción con la sociedad y el desarrollo de las funciones caritativas, a nivel de pueblo, y disciplina tan severa que la servidumbre era vivida como libertad.

La Nación se define en Spinoza como una segunda naturaleza en que el hombre deviene transformado, mientras establece el *a priori* nacional frente a la creación del hombre contextualizado. En tal sentido define el Estado como obra del hombre, cuando afirma que:

“La naturaleza no crea estados sino individuos que solo se diferencian en las diferentes naciones por el lenguaje, las leyes y las costumbres. Para cada nación hay un carácter, un modo de ser y unos prejuicios particulares. Si se concediese que los hebreos tuvieran más o menos que los demás hombres, el espíritu de sedición, deberá esto achacarse a un vicio de sus costumbres y de sus leyes, que recibieron de sus legisladores (TTP XVII)¹⁴¹”.

El sentido constitutivo de la sociedad, y la cultura que se desarrolla en ella, es tan fuerte en Spinoza que llega a desatacar la improcedencia de la eliminación de los tiranos. Para el filósofo, en una sociedad tiránica no basta con la remoción del agente subyugador. La comunidad entera, deformada por la autoridad tiránica, buscará incansablemente la contraparte de su estructuración, mientras que la liberación depende de la depuración de las

¹⁴¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.191

estructuras hasta que se logre aquellas en que la libertad pueda ser alcanzada convenientemente¹⁴². Cuando Spinoza establece que cada uno tiene que conservar parte de su poder, pone en claro que los antagonismos sociales propios del estado de naturaleza no se superan plenamente en el Estado después del pacto.

Negri¹⁴³ habla de ese poder de resistencia en Spinoza como fuerza constituyente y lo opone a la voluntad general de Rousseau,¹⁴⁴ como si se adelantara a una propuesta en la cual los derechos naturales y antagónicos han sido neutralizados en una instancia abstracta, que justifica al absolutismo del poder frente a la potencia de la multitud y la apertura constitutiva que exige del Estado. En tal sentido sostiene que:

“(…) el poder universal de toda la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos, resulta de aquí que cada individuo tiene un cierto derecho sobre todo lo que puede abrazar, o en otros términos que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder. Y como es una ley de la naturaleza que cada cosa se esfuerce por mantenerse en su estado sin tener en cuenta más que a sí misma y no teniendo en cuenta sino su propia conservación se sigue que cada individuo tiene el derecho absoluto de conservarse, esto es, de vivir y obrar según es determinado por su naturaleza (TTP XVI)¹⁴⁵”.

Cuando Spinoza toma en cuenta el derecho de cada uno y hace del poder total de la naturaleza una agregación del poder individualizado que tienen sus elementos constitutivos, se opone a una voluntad general abstracta, para que el derecho a la resistencia pueda ser tomado en cuenta en la construcción ontológica. En el texto citado, podemos ver que el derecho que surge de la potencia de la naturaleza no es trascendente con respecto a los elementos constitutivos del Estado. El poder del Estado, a su vez, es una resultante y una sumatoria de las potencias de sus componentes mientras que no trasciende esa resultante intensiva. No hay por lo tanto un Estado que se imponga sobre los hombres que viven en él, pues el poder del Estado consiste precisamente en la integración de la potencia individual de los hombres que lo componen. Es esa sumatoria de poderes individuales la fuente de

¹⁴² Para Spinoza, los actos violentos contra la autoridad del Estado, sólo se justifican como reacción a acciones violentas de la autoridad. Spinoza, B. TP III. 2. P.209.

¹⁴³ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p. 199.

¹⁴⁴ Rousseau, Jean Jacques, *El Contrato Social*, Metas Ediciones, Madrid, 2001, 189 pp.

¹⁴⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.168.

derecho por la potencia que se reconoce en Spinoza. Por esto insistimos en las diferencias que existen entre Spinoza y los Iusnaturalistas¹⁴⁶, como justificadores del poder absoluto. El mantenimiento de la potencia individual en el seno del Estado es una posición muy alejada del iusnaturalismo de la época, en el que se concibe la ciudadanía política como un abandono de la individualidad. En Spinoza, hemos de contar aún en el seno del Estado, con la individualidad instintiva en la que cada uno busca, con derecho, su realización individual sin sentir preocupación por el bienestar de persona alguna.

En los comentarios de Atilano Domínguez se destaca que Spinoza establece una proporción inversa entre el poder del Estado como administrador de la República, como acuerdo de todos y el poder de cada uno de los ciudadanos particulares. Sin embargo, el autor cree que Spinoza no está defendiendo un Estado absolutista, ya que la base del Estado está en el consenso como producto de una razón que es capaz de guiar a los individuos hacia la obtención de sus objetivos de paz, seguridad y desarrollo. El estado natural, según la interpretación de Atilano, es insostenible y las expectativas humanas no pueden realizarse en medio del caos que el estado de naturaleza representa. En este sentido, el poder del Estado se presenta como un poder absoluto por cuanto es el poder unificado de todos los súbditos. Pero no se trata de una soberanía despótica o irracional, ya que ante la indignación de los súbditos el Estado pondría en peligro su poder. En el estado civil, y aunque ha pactado, el hombre de Spinoza conserva su juicio, aunque también es presa de pasiones que lo abaten con más fuerza cuanto menos educación recibe. En este caso el Estado mantiene su soberanía por temor a las amenazas o por la provocación del apetito hacia promesas que liberan sus esperanzas. Según Atilano Domínguez es racional para los gobernantes buscar el bien común y para los súbditos es racional la obediencia en que los intereses humanos resulten protegidos en el seno del Estado¹⁴⁷.

¹⁴⁶ En el siglo XVII los representantes del derecho natural fueron Hugo Grocio (1583-1645) y Samuel Pufendorf (1632-1694). Hugo Grocio escribió *De Jure belli at pacem* (1625) dedicado a Luis XIII. Para los teóricos del derecho natural la política sirve al derecho y el derecho sirve al poder, dentro de una concepción laica y absolutista, muy influenciados en su idea de la naturaleza humana por el desarrollo económico. Además Grocio escribió *De Jure Praedae* defendiendo el derecho de atacar los barcos españoles y portugueses y también *Mare Liberum* para justificar la navegación de las naves holandesas, en los mares de América. Pufendorf por su parte escribió el *Derecho de Gente y Los Deberes del Ciudadano*, ambos deducen el derecho natural de la razón: Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Políticas*, Tecnos, Madrid, 1975, p.254.

¹⁴⁷ Domínguez, Atilano, *Libertad y Democracia en la Filosofía Política de Spinoza*, [En Línea], Disponible en <http://filosofiasocial.files.wordpress.com>, [12/05/2011], p.131-156.

Hay que destacar, sin embargo, las diferencias entre Spinoza y Rousseau en el sentido de que, en Spinoza, el estado de naturaleza no presenta una situación caótica como constitución del ser. En Spinoza la esencia del ser individual, presente en los individuos que componen el Estado, es absolutamente positiva como manifestación de la esencia de la sustancia. Las limitaciones y las dificultades vienen del orden de la naturaleza, cuando cada uno busca lo suyo, y pueden ser solucionadas en la identificación de objetivos comunes en el Estado. Cuando Atilano comenta que es necesario pactar, hay que tener en cuenta que en Spinoza no se ceden los derechos naturales intransferibles a la realización, plenitud y bienestar que tienen todos los seres y también los humanos. Spinoza ha deducido estas conclusiones de leyes apodícticas de la naturaleza humana, según las cuales no se abandona un bien, a menos que hayamos de conseguir otro mayor, o por el temor de un mal alternativo. La razón está en Spinoza al servicio de este principio.

Las utilidades del pacto son las justificaciones de una aparente cesión de derechos individuales que nunca llega a realizarse y la base de la obediencia imaginativa al Estado-Nación. Esto permite que se mantenga abierta la relación entre las potencias constitutivas humanas en los intentos de unificación y los resultados coyunturales.

En el carácter transitorio del pacto por el que llegamos al Estado, podemos separar a Spinoza de los teóricos del derecho natural. En estos, los pactos nos llevan a un Estado que tiene una entidad autónoma e impositiva sobre las potencias de la multitud. Una entidad colectiva y compuesta, de segundo grado de abstracción, que en los iusnaturalistas queda justificada racionalmente. Spinoza, llega al pacto a la búsqueda de la utilidad, lo cual convierte a la justificación en inmanente para aterrizar las tendencias a la constitución.

Spinoza no utiliza la razón para la determinación de la cantidad de poder que corresponde a cada uno de los ciudadanos, sino la fuerza de los apetitos de cada uno de ellos. Negri ha descubierto lo que considera limitación fundamental del TTP, en la dificultad que se manifiesta cuando Spinoza intenta, sin lograrlo, fusionar la fuerza de la imaginación constructiva con la idea hasta cierto punto estática de la idea de contrato.

Cuando todavía no ha prescindido del contrato, Spinoza se queda perplejo ante la postulación de una forma política avalada por pacto social, que frena la avanzada constitutiva. En los capítulos finales del TTP, el filósofo hace el intento de abrir diferentes universos de interpretación buscando empíricamente las salidas teóricas en que puedan

integrarse pactos y estructuras estatales. Spinoza hace intentos para llevar al plano de los hechos sus teorías constructivas, alcanzar el desarrollo de la base ontológica en la puesta en práctica de sus intuiciones iniciales en que se percibe al ser como sujeto de sus propias transformaciones, mientras se considera que no puede imponerse sobre el ser un desarrollo teledirigido, desde una meta externa que proviene de una visión dualista en la que el pensamiento se impone sobre la realidad. Son intentos muy válidos, puesto que muestran las condiciones metafísicas de la instancia política y ponen en relevancia el papel del hombre como ser maleable, cuyo índice de transformación supera, con mucho, la capacidad para las variaciones de los otros seres de la naturaleza y avalan, pues, a la política como crisol metafísico en que se muestra la apertura del ser del hombre y queda abierto el camino para la liberación de todos los seres de la naturaleza.

En el capítulo XVI se establece la identificación ley -justicia. Y Negri nos dice que:

“Esta solución es a la vez parcial y estimulante. Es parcial porque el positivismo jurídico que se afirma es puramente legalista y radica en un horizonte fenomenológico estéril, representa una positividad del mando que no puede ejercerse más que sobre un plano estricta y absolutamente formal. El límite ontológico incide sobre el plano de la historicidad y empobrece el contenido teórico del discurso jurídico. Al mismo tiempo, este positivismo es estimulante en la medida en que alude a una positividad del derecho engranada en las articulaciones y movimientos ontológicos del proceso constitutivo¹⁴⁸”.

En el texto de Negri podemos ver la identificación en Spinoza del poder real con el aparato jurídico, pasando por alto las violaciones a la ley frecuentes en la historia y los ejercicios de poder ilegales en que el ser resulta afectado desde una política que no va a poder restaurar su plenitud. A este nivel Spinoza señala que el plano del derecho tiene una función en la constitución del ser en el marco del Estado. La planificación adecuada de instituciones en que se asuman los problemas reales de una determinada población o cultura, para solucionarlos o controlarlos, no tiene porque ser abstracta y Spinoza destaca la función de una legislación adecuada positivamente a los problemas coyunturales de los Estados en la historia. Con esto destaca la capacidad trascendental del derecho en cuanto que campo para la construcción de los hombres, en su ser individual y en el marco de las

¹⁴⁸ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.203.

instituciones políticas. Esta es una vía, entre las que se proponen en la despedida del TTP, como sugerencias alternativas en la conciencia de Spinoza de que en cada comunidad y momento resulta más adecuado un camino y una visión para implementar las funciones históricas de la construcción metafísica del ser, en el marco de la política.

1.5.1 Una imaginación que desborda. En el capítulo XVII del TTP Spinoza recurre a una fenomenología del poder, analizando la esencia del mando a nivel general, y observando para describir las cosas como ocurren de hecho y han sido en la historia, sin tener nada que ver con las cosas como deberían de ser. El poder que se establece de hecho condiciona las mentes y los cuerpos, lo que se quiere; por lo tanto, decide en plenitud la manipulación de los súbditos, que se entregan al poder aunque se viole la lógica.

Preso de pasiones, el hombre se presenta aquí como avaricioso y ambicioso, mientras al poder le toca controlar con regulaciones tan fuertes como haga falta para que no «*quede plaza al fraude*». Por cualquier medio ha de procurarse la fidelidad de los hombres que componen el Estado y Spinoza justifica las identificaciones de los gobernantes con el mismo Dios en el pasado teológico de la política, en el que se construía la coherencia social de las masas presas de la pasión en base a excitaciones de la imaginación en función constructiva de Estado. Spinoza suspende el enjuiciamiento moral de los gobernantes que recurren a todo tipo de figuras imaginativas para producir la cohesión de la sociedad, sin la cual la liberación del hombre no puede alcanzarse. Estos gobernantes han investido su poder de coberturas teológicas, más por prudencia que por orgullo. Las democracias en que se salvaguarda el derecho de naturaleza en el Estado, no son fructíferas siempre ni en todo lugar. Spinoza resalta aquí que: “*Es el renombre el que gana batallas*” destacando el papel y la función de la imaginación política y creativa.

La fenomenología como método se pone de manifiesto aquí cuando, hablando de las tiranías y los gobiernos despóticos y dictatoriales, Spinoza establece que aunque se manda sobre las lenguas, y los espíritus permanecen en el ámbito del derecho natural, es normal que se reciban afecciones desde el plano del poder político hacia la ciudadanía y se determinen los espíritus según los deseos del poder soberano.

“De modo que aunque no se manda al espíritu como a la lengua, los espíritus dependen en cierto modo del soberano, que de mil maneras puede

hacer de suerte que la mayor parte de los hombres crean, duden, amen, odien y teman a su antojo (TTP XVII)¹⁴⁹”.

Del gobierno reciben los hombres las pasiones que los agitan. Las amistades, los modelos de conducta, los objetivos de adquisición en una deformación pasional que resulta más contundente mientras más se prolonga. De los gobiernos despóticos adquirimos las tendencias dictatoriales en el marco de la conducta diaria y las determinaciones injustas del espíritu, y en este sentido Spinoza sigue los pasos de Platón¹⁵⁰ en la consideración del *a priori* del Estado como determinante de la psicología individual.

Todo esto encaminado a la capacidad constructora de la sociedad y a la fuerza determinante del Estado como variable libre en la función de la formación psicológica del ciudadano, que inevitablemente resulta producto de las condiciones influyentes del poder. Spinoza analiza la constitución tradicional de los hebreos y expone las causas por las cuales hubieron necesariamente de ser justos en mucha mayor medida que los otros pueblos. Mientras otros reyes tienen en su mano la interpretación de la ley, los hebreos tenían a los Levitas para interpretarla y por lo tanto los jefes no podían justificarse tan plenamente como los otros monarcas de la historia. Los hebreos conocían perfectamente su ley y estaban obligados a leerla constantemente, lo cual los convertía en jueces de las acciones de sus gobernantes, coartando la capacidad de éstos de crear situaciones en que sus acciones se revistiesen de la dignidad necesaria para ser aceptadas por un pueblo ignorante de sí mismo y de sus leyes, aunque realmente fuesen utilizadas para beneficio propio.

Se resalta la coincidencia en los hebreos entre el interés de los jefes mismos y de la comunidad. Los gobernantes debían velar por el cumplimiento de las leyes o soportar el peso de la persecución religiosa, que según Spinoza es el más fuerte de los odios tal y como puede comprobarse en la historia. Spinoza resalta también la incapacidad de contratación de mercenarios que tenían los gobernantes pues pensaba que solo con huestes a sueldo puede reprimirse al pueblo de manera total y contundente.

Los hebreos mantenían entre sí lazos de religión que son difíciles de violar y les ayudaban a mantener la coherencia del Estado. El temor de profetas en que se pusiera en entredicho la aprobación de Dios sobre el monarca de turno, funcionaba como control de

¹⁴⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.179.

¹⁵⁰ Véase Alasdair MacIntyre, *Historia de la Ética*, Paidós, Barcelona, 1981, p.58.

los gobernantes. El cuestionamiento de la base teológica del Estado era capaz de destruirlo completamente, actuando en persuasión sobre un pueblo necesitado y golpeado. El gobernante se guardaba de ser repentinamente sustituido con la observancia plena de la legislación y con un cuidado escrupuloso de las leyes y reglamentos, lo cual reforzaba su autoridad y le permitía determinar sobre la dignidad del profeta que regularizaba para admiración general, si reforzaba su autoridad sometién dose a su poder en acuerdo y obediencia. En este punto hay que retener que para Spinoza la plena observancia de las leyes, el apego de la justicia, es un antídoto contra la destrucción del Estado, cuya integridad se ve siempre amenazada por la sustitución brusca del poder.

La autoridad del monarca no dependía en los hebreos de la herencia o los lazos de sangre, sino de su edad y su virtud. Por otra parte, contaban con un pueblo que tenía tendencia a la paz y que, si hacía la guerra, era para acceder a un estado posterior de tranquilidad y producción en que pudieran alabar y crear. Los jefes buscaban la estabilidad y rechazaban toda novedad política, para no tener que reconocer la dignidad de los pontífices a los que estaban obligados a consultar por ley. Todas estas cosas hacen de los gobernantes hebreos personas sujetas a la ley y amantes del orden, pues ayudan a frenar las tendencias pasionales y anárquicas que, según Spinoza, todo hombre tiene por la condición de individuo en que la realidad tiene mayor poder, marcándolo desde el exterior en un esquema pasional determinado.

Las multitudes han de ser controladas también en sus pasiones, y Spinoza expone que los hebreos sentían verdadera devoción amorosa por su patria, que llegaba a ser más que sentimiento patriótico una religión. El amor por su tierra, unido a las condiciones específicas del culto en que se diferenciaban de los otros pueblos, y el odio a las otras naciones del entorno que consideraban inmundas e indignas, fue complementado con un sistema de propiedad en el cual cada ciudadano era propietario de un trozo igual de tierra, para que la sintiera suya y fuera esto una verdadera fundamentación material del sentimiento de patriotismo. El interés preside todas las acciones humanas en el ejercicio metafísico del conatus, y la tendencia al desarrollo y la ventaja propia y personal puede conectarse con el interés de la comunidad y de su estructura.

Spinoza pone en claro que mientras Dios crea individuos, los Estados se generan en la legislación. Hay que tener el cuidado, a la hora de la constitución estatal, de prevenir al

nuevo individuo compuesto de posibles destrucciones, teniendo en cuenta circunstancias históricas así como las condiciones especiales de los temperamentos y psicologías (TTP XVII)¹⁵¹. Ya que el Estado es una creación de segunda naturaleza, no pueden dejarse estas condiciones sin controlar y prevenir, ya que, según Spinoza, del Estado depende la constitución del hombre como modalidad de la naturaleza en la que el resto de lo natural puede ser redimido a través de la conciencia humana de los problemas secuenciales del entorno.

La circunstancia de los bienes no enajenables, que les protegía en el sentido de que si se veía obligados a vender sus bienes heredados en tierras, los recuperaban en un tiempo determinado, y la práctica generalizada de la caridad con fuerza de ley, que les hace la vida agradable en su tierra y que se mantiene en el exilio forzado como una remembranza de los orígenes políticos, hacen que para los hebreos la miseria resulte impensable e insoportable. Esto los resguarda de injusticias y los lleva por el camino de la prosperidad y el desarrollo, no por casualidades o legados de sangre, sino por medio de las estipulaciones legales, pensadas para la salud del individuo compuesto del Estado.

Spinoza se pregunta entonces por qué los hebreos se han visto con tanta frecuencia perseguidos y cautivos, huyendo y reducidos a servidumbre. No acepta la explicación psicológica que sostiene la sedición particular de esta etnia. Esta reflexión sobre las relaciones entre la política como estructura y la psicología de los ciudadanos, parece originarse en las reflexiones de Platón, cuando, en *La República*¹⁵² se habla de los orígenes de la degradación de las estructuras políticas, y se establece que, si el mal está en el hombre, es porque ha estado primero en la ciudad. Las posibilidades de reconstrucción en la movilidad del ser abierto en el seno del Estado, dependen de estas coordenadas establecidas en los momentos finales del TTP, porque en el capítulo XVIII se embarca en una casuística planteando el caso de los hebreos en la historia y para el planteamiento de otra vía para la determinación del peso específico de la política, en una metafísica de la construcción material del ser abierto y no terminado, que constituye el objetivo de la filosofía en Spinoza. Muchas cosas son señaladas por Spinoza como dignas de ser imitadas por los otros pueblos y que están presentes en los hebreos. Piensa que algunos puntos

¹⁵¹ Spinoza, B. TTP. XVII.P 92

¹⁵² Platón, *La República*, Platón, *La República*, Editorial Panamericana, Colombia, 1996, 421 pp.

pueden ser imitados hoy cuando las relaciones exteriores son imprescindibles, aún cuando en los hebreos como pueblo aislado no se tienen en cuenta. Ejemplo de esta selección son la separación de poderes democráticos, la ausencia de sectas y un legislativo apegado a la tradición. En el momento en que estos puntos fueron violados, se desató la superstición. Spinoza señala la presencia de la profética como peligrosa para la estabilidad del Estado. Piensa que no puede cambiarse en un momento una determinada constitución; pero los profetas ponen en cuestionamiento la autoridad del estado sin que la población esté preparada para asumir la transformación que la lleve a un nivel superior de la constitución en que se pueda acceder a mayores libertades. En las monarquías, las guerras no cesan mientras en las democracias disminuye el índice de conflictividad.

Luego, y ya en el capítulo XIX, Spinoza nos habla de las necesidades de que las cosas religiosas se encuentren bajo el control del Estado. Las divisiones del Estado se producen precisamente a partir de la división en que las cosas religiosas se mantienen independientes de los controles estatales. Sin embargo Spinoza establece que es el poder político el que tiene el derecho, como integrador de la nación en su individualidad compuesta, de otorgar el permiso de ejercicio a sectas y facciones religiosas.

Este período de la obra se conoce como la defensa del laicismo, porque en Spinoza se considera que la tranquilidad y utilidad para la nación está en el poder del soberano. Si se permite a la iglesia la independencia, tiende a reclamar el poder absoluto en el estado, filtrando su dominio hasta los estratos más profundos de la personalidad y no solo en cuanto al culto exterior que es lo que ha de controlar el Estado.

Spinoza nos habla del estado natural en que no hay justicia ni violación en el seguimiento por parte de cada uno, de los propios intereses que se imponen según la fuerza personal. Pero la justicia adquiere fuerza de ley por decreto del Estado. Esta separación entre la justicia y la ley permite a Spinoza superar el formalismo que como vía a transitar para la constitución en el plano político recorre en los capítulos finales del TTP, cuando en el capítulo XVI nos hablaba de las posibilidades constitutivas del derecho y de las formalidades estructurales del Estado político. La distancia crítica en que la justicia necesita del Estado político y de su autoridad para devenir fortalecida con las leyes y con las penalidades en su violación posible. Con respecto a la dependencia de la religión en el Estado, Spinoza nos dice:

“La religión, sea revelada por la luz natural o por la palabra profética no puede adquirir fuerza de ley sino en virtud de un decreto de los que tienen el derecho de mandar, y que Dios no puede tener un reino particular entre los hombres sino mediante un soberano (TTP XIX)¹⁵³”.

Spinoza nos asegura haber demostrado que no hacemos bien confundiendo a Dios con un rey o legislador que dictan decretos a los hombres, sino concibiéndolo como establecimiento de leyes eternas que siempre han regido y siempre regirán sobre hombres y naturaleza por la eternidad. Las adaptaciones de tales leyes a la política están entonces a cargo de los mandatarios de las naciones, responsables éstos, por lo tanto, de que en una determinada comunidad política podamos reconocer al justo por sus méritos y separarlo de los azares de la suerte en que se ve involucrado junto con el impío en los casos en que los gobernantes no han reforzado a la justicia con la base legal. Spinoza nos dice que solo podemos ver trazas de la justicia divina allí donde los justos mandan. Defiende el control político del culto religioso externo, para evitar la destrucción del Estado, antes de que se haya producido en la población la superación efectiva de las coordenadas legales en que ha sido habilitada.

El capítulo XX presenta la defensa de la libertad de expresión del pensamiento, asegurando que la prohibición y el control de la expresión favorece el engaño y la traición, pues fomenta el espíritu de hipocresía que florece en las pos dictaduras, produciendo esclavitud en las poblaciones aún y cuando las situaciones despóticas hayan sido políticamente superadas.

Como cuestión de hecho, Spinoza establece que las opiniones presentan infinitas variaciones, y que cada uno piensa que lo sabe todo. Frente a ello, el objetivo del Estado es la libertad por la que el hombre liberado de pasiones puede hacer uso de su capacidad de razonamiento en liberación de manera ilimitada. Por el pacto y la obediencia, el hombre puede abstenerse de actuar pero no de razonar, y, auxiliándose de la razón, puede también expresarse con libertad completa.

Aunque puede cuestionar la validez de una ley, debe acatarla pues es impío el que se abandona a su imaginación y viola el pacto por el cual transfirió al soberano los derechos

¹⁵³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio S. A., Barcelona, 2002, p.203.

de conducirse en comunidad. Para Spinoza lo principal es conservar la integridad del Estado, y nos explica que, si en las votaciones hay votos variados con respecto a una ley, la aprobación deviene vinculante en el seno del Estado. La libertad de pensamiento y expresión debe mantenerse porque lo que no se puede impedir, debe ser permitido, y porque solo deben considerarse sediciosas aquellas opiniones que llevan a la ruptura del pacto social por el que se ha establecido ceder ante el Estado el ejercicio pleno de los derechos naturales.

En los momentos finales del TTP, Spinoza se muestra insatisfecho por las restricciones que ha de conceder a la permanencia del Estado. La imaginación ha tenido que frenarse frente a la funcionalidad de la sociedad política y esto frena la constitución metafísica del ser abierto que propone en sus esquemas transformacionales de índole material. Esto le hace volcarse nuevamente a las consideraciones ontológicas en que la variabilidad del ser abierto se asume desde la teoría ética de las pasiones.

Por su parte, Eugenio Fernández¹⁵⁴ destaca la máxima utilidad como objetivo comunitario que se consigue en el Estado. Las instituciones y sus reglamentos son las espadas en que Spinoza confía para el resguardo de esta actividad común que contemple los objetivos de cada uno de los miembros de la comunidad. Según Eugenio Fernández, Spinoza establece que la piedad revolucionaria, como acto de solidaridad, no se elimina sin que con ello caiga la paz del Estado, según se destaca en los textos del TTP XX. La razón muestra a los hombres las ventajas del derecho común en la obtención de sus objetivos compartidos. Es el Estado el que le da la fuerza a la ley, a la justicia y a la piedad, y el que construye un sistema de composición de fuerzas que llevan al estado de derecho. Sin embargo, Eugenio Fernández señala que el Estado puede representar peligros, porque mientras la salud del pueblo es su razón de ser, puede legislar a favor de una clase gobernante coyuntural. Y así el poder puede utilizar la potencia de la multitud para recrudecer su esclavitud, cuando, por el contrario, tiene su fundamento en la liberación de los pueblos. Según Eugenio Fernández, el amor a la patria en Spinoza es la máxima piedad, y esta acción revolucionaria es la que lleva a la razón de estado. Cuando Spinoza supedita las actividades del culto religioso a los poderes del Estado pretende defenderlo de los

¹⁵⁴ Fernández, E., «De la Compasión a la Piedad: Política de la Generosidad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruch Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.263-288.

intereses sectarios y de grupos, a la búsqueda de una legislación en que se proteja la máxima utilidad de la multitud. Eugenio Fernández reconoce en Spinoza un realismo político en el que el Estado queda favorecido en caso de conflicto con un ciudadano o grupo parcial en la comunidad, y siempre será necesario, según este autor, para defender las expresiones individuales, de las aplicaciones mecánicas de leyes generales.

La imaginación controlada por el Estado hasta los niveles más íntimos, en los deseos y objetivos inducidos, ha perdido la fuerza de transformación metafísica en el seno de un Estado que reclama la potencia de esa imaginación para el desarrollo adecuado de sus estructuras a las necesidades de los súbditos. Se ha visto reducida al consentimiento de unas opiniones que han de permitirse para que, canalizando las energías, no pongan en peligro la estructura que tiende a permanecer.

Además, se acepta en el pacto político la anulación de los derechos naturales, aunque sea tan solo a nivel de la conducta y esto requiere que en Spinoza se recurra nueva vez a la metafísica para la revisión de los esquemas pasionales en su plena potencia. Spinoza no explica aquí el problema del convencimiento pleno que da la absoluta obediencia a la fe positiva en Dios como justicia plena que nos llevaría a la disidencia en la totalidad de los casos concretos y nos habla al final del TTP de una conveniencia externa con los esquemas legales mientras nuestro juicio como discurso interior puede fluir y expresarse a nivel externo como fluyen los ruidos de las carretas al margen del camino, tan solo para impedir los cortes que en el camino puedan producirse y asegurando por tanto la continuidad que considera a estos niveles, primordial.

El desarrollo de la imaginación, que da importancia al aspecto corporal del individuo, y la sujeción de la racionalidad al ser individualizado en el cuerpo, nos han llevado a la apertura del ser material en Spinoza, dentro de un materialismo realista que asume la condición versátil del ser real. Una imaginación que está al servicio de una realidad incompleta y necesariamente carente, pero que expresa la realidad de una sustancia que es causa de sí misma, que se ha colocado en el modo singular para destacar el papel de la eficiencia en un mundo de formalidades, como el que se estaba preparando desde la modernidad. La clasificación de Spinoza en el marco del realismo político, podría hacernos perder lo más valioso de su contribución al desarrollo histórico de la filosofía, por

lo cual hemos de proceder en el siguiente capítulo a analizar el singular realismo de Spinoza, que nos muestra con hechos lo imaginativas que pueden ser las clasificaciones.

CAPITULO 2: EL REALISMO POLÍTICO DE SPINOZA.

Í N D I C E.

2.1.-El realismo como punto de partida.

2.2.-La preocupación política.

2.3.-Una nueva filosofía política.

2.4.-Ciencia y determinación en el realismo de Spinoza.

2.5.-El realismo constructivo.

CAPITULO 2:

EL REALISMO POLÍTICO DE SPINOZA.

En este capítulo abordaremos la inclinación realista en la filosofía política de Spinoza y las condiciones especiales de ese realismo, ubicado en el Estado como individualidad creativa en que se genera, para el hombre, una naturaleza segunda¹⁵⁵. Además, veremos el rechazo de su filosofía por el idealismo utópico de la filosofía política clásica con antecedentes en Platón (427-347 a.C.), que quiso poner distancia crítica entre lo dado presentando un modelo de forma de vida y permitiendo que con la distancia los hechos se quedaran intocables, mientras que la teoría discurría en su propio plano antagónico y lejano. Pero, lo que Spinoza apunta es que el «fáctum» no se quedó tan intacto, porque los políticos prácticos desarrollaron un conocimiento de la psicología y lo aprovecharon a su favor personal e individualmente, siguiendo una tendencia de dominio sobre los demás a la falta de una teoría que fuera capaz de redimir a lo concreto en situación de deterioro y procedieron, acomodando la cosa pública a sus intereses privados.

El realismo de Spinoza es de corte muy especial, pues al compararlo con Maquiavelo (1469-1527) muestra su tendencia a la superación de los hechos descritos, mientras que el filósofo florentino se queda en la descriptiva y sin tomar en cuenta la capacidad transformatoria del ser humano. Según Antonio Negri¹⁵⁶, Spinoza representa un tipo de realismo que entra en contradicción con el pensamiento absolutista moderno, ya que este último se basa en dos presupuestos: 1) La transferencia del derecho natural del individuo que pacta y 2) El absolutismo del poder soberano ilimitado. Sin embargo,

¹⁵⁵ Según Spinoza, la naturaleza no crea naciones sino individuos (TTP XVII). Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.191.

¹⁵⁶ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p. 326.

Spinoza critica expresamente estos dos presupuestos, apartándose de la postura burguesa del Estado absolutista y planteando una afirmación pura de la alternativa republicana. En el Tratado Político (TP) Spinoza rechaza el contrato de transferencia que había propuesto en el Tratado Teológico Político (TTP) y plantea un proceso continuo de constitución colectiva de derechos, distanciándose así del realismo de Thomas Hobbes. En este sentido, el filósofo holandés no acepta la razón de Estado sobre el terreno político y jurídico, pues hay que contar con la continuidad de la línea constitutiva, mientras que se elimina el poder soberano trascendente a la comunidad política.

En Tratado Político (TP III), Spinoza critica los medios de legitimación del Estado a través de contratos o mecanismos de transferencias, mostrando que son insostenibles porque se revelan como contradictorios. Para pactar, según el filósofo, hay que tener un nivel sociológico desarrollado y en este sentido no puede ponerse al contrato como puerta de entrada en la sociedad. Estas ideas fueron las que apartaron a Spinoza del realismo político convencional del siglo XVII, en el cual la burguesía emergente tendió a separar la potencia del poder. No obstante, para Spinoza potencia y poder representan una línea continua que se realiza plenamente en la democracia y se salvaguarda en las instituciones de la democracia republicana.

2.1. El realismo como punto de partida.

La realidad tiene su peso específico en la filosofía de Spinoza, quien se preocupó por los acontecimientos políticos de su entorno; por las guerras que se desarrollaban y por el papel de la filosofía en el esclarecimiento de los problemas que agobiaban a la humanidad de su tiempo. Su lucha abierta contra el idealismo y las confusiones que tuvo que enfrentar entre filosofía y religión, promovieron en Spinoza un pensamiento enfocado a la realidad, en medio del aparato ideológico de la filosofía tradicional que no la tomaba en cuenta. Su filosofía toma en cuenta la singularidad y pone atención a las esencias singulares de las cosas, que según el filósofo deben ser conocidas y respetadas con miras hacia su perfeccionamiento en la existencia. Hablar de perfeccionamiento, para Spinoza, es hablar de liberación, puesto que las frustraciones que presenciamos, atentan contra la expresión

plena de una realidad que Spinoza reconoce como creativa, positiva y absolutamente infinita, como lo precisa en la *Ética* (1E, Definiciones)¹⁵⁷.

El realismo de Spinoza es un realismo nominalista, que cuestiona la validez de los conceptos universales por considerarlos como voces vacías. Los universales son en Spinoza creaciones de la imaginación y recomienda poner todo el esmero para impedir que sean confundidos con el ser, qué es evidente y se manifiesta en los modos singulares (TTP XVII)¹⁵⁸. En la *Ética* (1E ap.), Spinoza descubre en la cultura el funcionamiento de los universales, que aunque son creados por la imaginación idolátrica, se confunden con la realidad. Esto hace pensar a personas que imaginan, que entienden y se confunde la secuencia de imágenes según el orden de los impactos, con el orden de la producción de los eventos naturales. Según Spinoza la realidad tiene que ser observada para lograr que el hombre conozca sus leyes. Las expresiones modales son consideradas causas de nuevos eventos y según Deleuze hay que tomar en cuenta los grados de perfección en los que esa realidad se expresa para asumir que en la naturaleza lo más perfecto vive en lo menos perfeccionado¹⁵⁹. En este sentido Deleuze se refiere a la existencia como expresión en que la esencia de la cosa singular no se ha expresado plenamente. El llamado que realiza Spinoza al reconocimiento de la realidad, tiene que ver con el descubrimiento de que la realidad se expresa en los modos singulares y que la potencia esencial que se expresa en ellos, indica que todo lo que es y actúa lo hace con la potencia y el derecho que tiene la realidad. Además, en las huellas que marcan la realidad y la restringen está el poder mismo de Dios o de la naturaleza.

La dependencia de los modos con respecto a la realidad en su conjunto, es lo que motiva la observación de Spinoza, cuando formula los axiomas realistas que caracterizan su filosofía política en la identificación entre la potencia y el derecho. Las bases de su realismo están en esa identificación, que en Spinoza debe ser comprendida ontológicamente, para poder superar las interpretaciones de su filosofía política en que se considera que hay una pasión por el poder determinando los actos. En ese sentido, el filósofo ha

¹⁵⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.49.

¹⁵⁸ En el capítulo XVII del TTP Spinoza sostiene que Dios no crea Estados sino individuos y que son los individuos los que crean el Estado a través de los legisladores. Ver a Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.92.

¹⁵⁹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.329.

justificado a la potencia como esencia del ser y ha interpretado las relaciones entre los singulares, como un sistema de interferencias en el que se produce necesariamente la frustración del singular. La filosofía de Spinoza es plenamente positiva y cada uno de los singulares en los que se expresa la sustancia tiende a la propia reafirmación, mientras las tendencias chocan y se producen las limitaciones que frenan la plena expresión de la esencia a nivel de la existencia singular. Spinoza asume la esclavitud del hombre como punto de partida de una filosofía realista que no parte de lo que debería de ser, para no quedarse en quimeras, sino que busca lo que de hecho es y pretende descubrir las leyes que lo constituyeron de ese modo. Por lo tanto, el punto de partida realista de Spinoza es el postulado de la dependencia modal, que hace depender el modo de la sustancia. La filosofía política de Spinoza es una filosofía de la singularidad, en la que el individualismo quedó transformado, en plena emergencia del capitalismo. El filósofo abrió su realismo político sosteniendo que todo lo que existe expresa la potencia de Dios (TP II, 2)¹⁶⁰.

Partiendo de la dependencia que tienen los modos de expresión, Spinoza define los derechos naturales que tienen los existentes singulares por expresar la potencia esencial de la realidad, para establecer su fórmula realista en que se identifica y define el derecho de cada uno, por la potencia que tiene y puede expresar. La potencia de la naturaleza se expresa en leyes y reglas que determinan el ritmo de producción del mundo en los individuos singulares, mientras podemos ver que en el realismo de Spinoza se considera que la naturaleza tiene un ritmo en expansión de desarrollo y productividad, en el marco de una sola red legal en que todo queda determinado.

El realismo de Spinoza se niega a aceptar en la realidad los saltos y discontinuidades. Cuando habla de un imperio, se refiere a los ámbitos en que las leyes tienen validez, pero cuando definimos al hombre como racional, haciendo abstracción de las condiciones observables según la experiencia, Spinoza entiende que tomamos por un camino equivocado y nos cerramos a la comprensión del fenómeno humano. Por lo tanto, el realismo de Spinoza se ubica en el Estado como generador de realidades nuevas, segundas y complementarias, y reconoce al Estado facultades creativas. Sus leyes deben ser elaboradas con la única justificación de proteger al hombre y de ayudarlo en la obtención

¹⁶⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.145.

de sus objetivos legítimos de realización y felicidad. En aquellos momentos en que el filósofo escribe, ve a un hombre que se encuentra desamparado en el marco de la naturaleza y con posibilidades nulas de actualizar sus derechos naturales. Así, el materialismo de Spinoza, colocó la metafísica en el Estado desde el momento en que contó con las instituciones para canalizar transformaciones en el ser humano y para que colaboraran con el aumento de su potencia expresiva promoviendo su perfeccionamiento.

Cuando Spinoza inicia su primera obra política procede a describir al hombre de hecho, para buscar el origen de las pasiones que lo determinan en sus acciones. El miedo es la pasión predominante que depende de la ignorancia de la realidad y de sí mismo y de las limitaciones de su potencia comparada con la potencia de la naturaleza en sus expresiones singulares. El miedo es la causa de la superstición y según Spinoza los adivinos y profetas han proliferado con pleno éxito, en épocas de calamidades, cuando el hombre se encuentra inmerso en el esquema pasional. La superstición no viene de la razón y por lo tanto solo las pasiones pueden hacerla subsistir para provecho de la dominación, como lo afirma Spinoza en el inicio del TTP, inspirado por motivaciones realistas y destacando la función constitutiva del Estado, cuya misión es construir una naturaleza humana vigorosa superando los desgastes de la superstición, como interregno, donde la imaginación pone su objeto y lo asume como real (2E XVII, esc.)¹⁶¹. En ese sentido el filósofo denuncia a la religión como sinónimo de superstición que puede convertirse en instrumento de opresión al servicio del poder, cuando expresa:

“Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que crean luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud, y que lo más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir el orgullo de un tirano, ¿cómo es posible concebir nada semejante en un Estado libre, ni qué cosa más deplorable que propagar en él tales ideas, puesto que nada más contrario a la libertad general que cohibir con

¹⁶¹ Spinoza habla de que la imaginación en sí misma no tiene errores, pero incurre en un error cuando supone la realidad existente del objeto que ha creado a la manera imaginativa, y según la secuencia de las experiencias corporales a las que estamos acostumbrados. En la idolatría asumimos la realidad de objetos imaginativos y nos separamos de la secuencia real de la productividad natural. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.136.

prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individual (TTP Prefacio)¹⁶²”.

Cuando Spinoza habla de superstición y menciona la idolatría se refiere a los padecimientos frente a causas eventuales, cuyo origen el hombre no comprende y que lo llevan a confundir la apropiación de su realidad, con la acumulación de objetos en cuya colección se abruma perdiendo el contacto consigo mismo y con la realidad del entorno al que pertenece (TIE, 1.9)¹⁶³. De ahí la importancia de la política en el esquema general de la filosofía de Spinoza con la cual el hombre desarrollara su racionalidad para lograr apropiarse de sí mismo e integrarse con los demás hombres, con los cuales tiene muchas cosas en común, sumando fuerzas para la realización de sus derechos naturales.

La base de esta postura materialista singular, está en el realismo metafísico de Spinoza que consiste en la antítesis del realismo tradicional, en que se pretendía la realidad de los universales y que fuera criticado en el nominalismo, cuando se puso la realidad en el ser singular. Una forma especial de realismo político en Spinoza, se corresponde con un realismo ontológico que asume la realidad inmediata del ser, sin que se conciba clausurado y cerrado, trascendente o distante, sino en la inmediatez en que se muestra.

En sus primeras obras el filósofo manifiesta una fuerte tendencia a destacar el ser real en las relaciones de conocimiento e inicia el primer capítulo de los *Pensamientos Metafísicos*¹⁶⁴ presentando al ser, de manera inmediata, en el discurso y cuestionando las distinciones entre las diferentes formas de ser que considera la metafísica tradicional, mientras establece que es un absurdo clasificar el ser en real y de razón. Esto es como decir que el «ser» se divide en ser y no ser, mientras que solo hay ser, puesto que el no ser, no es y no puede representarse como parte de la realidad a menos que no nos movamos en el marco ideológico de la confusión inadecuada, que no nos conduce al conocimiento de

¹⁶² Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.25.

¹⁶³ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, 75-78.

¹⁶⁴ Spinoza inicia los *Pensamientos Metafísicos* negándose a introducir la Metafísica a la manera tradicional y dice: «Sólo me propongo explicar aquí las cuestiones que son más oscuras y que suelen ser tratadas por los autores en los tratados de metafísica. Comencemos pues por el ser, por el que entiendo todo aquello que cuando se percibe clara y distintamente, comprobamos que existe necesariamente o que al menos puede existir». Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.230.

nada¹⁶⁵. El dualismo cartesiano y la metafísica neoplatónica con su trascendencia, habrían de verse cuestionados y replanteados a partir de ese momento, en que Spinoza ha establecido la contundencia del ser real y llamó la atención para que se tuviese en cuenta.

Cuando se inicia la *Ética*, Spinoza establece que solo hay sustancia y modos, y que mientras la sustancia no trasciende a sus expresiones modales, son los modos singulares los que representan a la realidad sustancial que ha descrito como absolutamente infinita y como sujeto activo en la «*causa sui*», pero en la inmanencia de la autonomía y la auto constitución¹⁶⁶. Además, Spinoza redujo la voluntad al entendimiento y destacó la superioridad de la idea sobre la imaginación, en lo que aparenta ser un momento crítico de trascendencia epistemológica. Pero no hay que confundirse, puesto que la «idea» en Spinoza es singular y se corresponde, como idea verdadera, con una realidad singular en el mundo de los cuerpos. Esta precisión representa el abandono de las abstracciones y de los entes de razón, que son producto de la imaginación, evitando confusiones entre las «ficciones» y el ser real, y concreto, tal y como se presenta en el modo singular. Cuando Spinoza habla del conocimiento de Dios se refiere al conocimiento que se realiza en el modo singular (2E XLIX, esc.).¹⁶⁷

Desde que Spinoza inicia el desarrollo de su filosofía, se negó a aceptar la trascendencia de un Dios personal y creador, por la degradación de la naturaleza que esto implicaba y no aceptó la contingencia del hombre en la que a este se le hace responsable de sus decisiones y patologías. Las consecuencias de esa postura inicial es el planteamiento de una filosofía política realista, en la que el hombre va a ser tomado en cuenta tal y como es y según lo que indica la experiencia y la historia, como base de una filosofía política operativa y funcional que sea realmente útil al hombre, para planificar el desarrollo de su vida y para que pueda llegar a obtener las metas que se propone, necesariamente, en torno a su propio desarrollo, realización y plenitud, como parte de la naturaleza.

¹⁶⁵ Ibídem, p.230.

¹⁶⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.49-51.

¹⁶⁷ En este esolio Spinoza reduce la voluntad al entendimiento y destaca la superioridad de la idea sobre la imaginación en lo que aparenta ser un momento crítico en Spinoza de trascendencia epistemológica al estilo de Descartes. Con la imaginación hemos creado la idea de voluntad como un universal. Sin embargo hay que tener en cuenta que cuando habla del conocimiento de Dios, se refiere al conocimiento del modo singular en una sustitución imperceptible de la sustancia por el modo. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.170-177.

Spinoza rechazó los dualismos y se negó al recurso cartesiano de criticar la realidad a partir de la instancia pensamiento. En ese sentido, el respeto de Spinoza por la realidad no lo convierte en un justificador que acepta lo dado, como aparece en el dato sensible e inmediato, sino en el defensor de un realismo que contempla la perfección de la realidad y que cuenta con las funciones éticas del hombre y con su comportamiento en sociedad, en el marco de las instituciones. Este desarrollo se consigue, según Spinoza, estudiando las leyes de la naturaleza para evitar los encuentros negativos y fomentando la racionalidad en el Estado.

2.1.1. Realidad y génesis de la filosofía política de Spinoza. Desde la época republicana en Holanda, las intenciones políticas del pensamiento de Spinoza se pusieron de manifiesto en algunos hechos que recoge su biografía y en textos que destacan al plano político, como la motivación de todo su sistema de filosofía. (TTP)¹⁶⁸. En el marco de una polémica teológica entre calvinistas y judíos, el filósofo se relacionó con burgueses y políticos importantes en La Haya entre los cuales se encontraba Christian Huygens¹⁶⁹ y a Jan de Witt. Desde su prima juventud en Ámsterdam, mientras atendía los negocios de su padre el filósofo se relacionó con un grupo de amigos con los que compartió un círculo de estudio a donde se trataban temas de religión y de política bajo la orientación del Van den Enden. Este círculo de estudio estaba compuesto, entre otros, por sus amigos: Jarig Jelles¹⁷⁰, Pieter Balling¹⁷¹, Simón De Vries¹⁷² y Jan Rieuwerts¹⁷³ que fue el editor de sus textos; entrando en contacto con el cristianismo que defendía la libre discusión de los temas

¹⁶⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.23-29.

¹⁶⁹ Christian Huygens (1629-1695): matemático y astrónomo nacido en la Haya. Estudió en las universidades de [Leiden](#) y Breda. Después de publicar algunas obras de geometría, orientó sus conocimientos hacia la física e inventó un reloj.

¹⁷⁰ Jarig Jelles, murió en 1683. Era un simple ciudadano de Ámsterdam que mantuvo estrecha amistad con Spinoza. En 1653 entregó su negocio a un administrador para dedicarse a la filosofía. Costeó la impresión de *Los Principios de Filosofía Cartesiana* (PPC) y de la *Cogitata Metafísica* (CM) y quizás de la *Opera Postuma* (OP), para las que redactó en holandés el prefacio, traducido al latín por L. Meyer. Véase a Spinoza, Baruch, Correspondencia, Alianza Editorial, Traducción de Atilano Domínguez, Madrid, España, 1988, p.261.

¹⁷¹ Se cree que murió en 1664. Fue representante comercial de España en Ámsterdam. Pertenecía al círculo de amigos, o colegio de Spinoza, *Ibíd.*, p.157.

¹⁷² Simón Joosten de Vries (1633-1667), era un comerciante rico de Ámsterdam, en relación con el grupo de amigos y admiradores de Spinoza. *Ibíd.*, p.113.

¹⁷³ Jan Rieuwerts (1617-1685) Colegiante (cristiano no calvinista) y librero de Ámsterdam., vivió en Assensteech, donde poseía una librería.

y que rechazaba el dogmatismo, lo cual lo llevó a la redacción del *Tratado Teológico Político*. En la Haya, se relacionó personalmente con Jean de Witt, quien ejerció la función de gran pensionario y con el apoyo de la emergente burguesía comercial holandesa organizó un régimen de república federal para los países bajos. Las tendencias calvinistas y orangistas hacían oposición al régimen liberal que dirigía Jean de Witt, quien consultaba a Spinoza para las decisiones de Estado, según el testimonio de Lucas, el discípulo de Spinoza. La comunidad judía en Holanda seguía las tendencias republicanas apoyadas en el desarrollo de las fuerzas económicas de la burguesía liberal y sus dirigentes tendieron hacia la facción orangista que amenazaba, junto a los calvinistas, con llegar al poder para implantar un régimen dictatorial como ocurrió, tras el asesinato del gran pensionario, por una multitud enardecida y manipulada por el poder que iba a totalizarse en el ámbito político holandés.

Spinoza se apartó de todo compromiso con alguna de las tendencias que fluían en el momento y en el espacio en que le tocó vivir¹⁷⁴. Las eventualidades que se vivían en Holanda en aquel momento con el asesinato de Jan de Witt, despertaron en el filósofo los apetitos de investigación, tratando de determinar la fuerza del impacto de la manipulación en los individuos humanos, así como en las condiciones políticas y económicas. El peso de la filosofía como ideología de la justificación, en que los teóricos se parcializan con un punto de vista de clases, más o menos conscientemente, despertó la curiosidad del filósofo, que contempló masas en protesta, que presas de la imaginación deformada por la idolatría lucharon por su propia destrucción. El problema de la conciencia colectiva y la indiferencia de la metafísica sensibilizó a Spinoza y lo llevó a una nueva visión filosófica, que rechazó las conclusiones más relevantes de la metafísica tradicional que responsabiliza al hombre de sus actos, mientras tiene a la vista la inducción de la opinión y el fracaso humano en la tristeza y la frustración, la demencia o la rebeldía, en el marco de las pasiones que el filósofo se decidió a tomar en cuenta.

¹⁷⁴ Deleuze explica que Spinoza no fue influenciado en su crítica a la religión judía por las sectas de los menonitas y de los colegiantes, ya que él tenía su propia postura y había establecido las conexiones entre la religión y la política. Según Deleuze, Spinoza se dirigió a las comunidades citadas, buscando cierta comprensión después de su expulsión de la sinagoga, pero la cultura de Spinoza era muy superior a la que fluían en aquel ambiente antihispano y de crítica feroz al catolicismo, en el cual se desarrollaba el calvinismo y el orangismo. Véase Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Fabula Tus Ques Editores, Traducción de Antonio Escohotado, Barcelona, España. 2001, p.15.

Cuando terminaba la redacción del TTP, se mostró partidario de perfeccionar el régimen holandés, mostrando que no estaba en plena concordancia con el espíritu republicano de su tiempo, esta eventualidad indica, que su realismo no era conformista o adaptado. En ese sentido cuestionó la discreción del soberano para decretar y dijo que el ciudadano justo no puede renunciar a su derecho a la expresión¹⁷⁵, puesto que esta se va a ver coartada cuando se conceda al soberano capacidad de decreto a voluntad (TTP XX)¹⁷⁶. En tal sentido, algunos amigos del partido republicano como Lambertus Velthuysen¹⁷⁷, lo cuestionaron con respecto a su pensamiento, lanzando anatemas contra su persona e intentando desacreditarlo.

Aunque Spinoza se posiciona críticamente frente al curso de las eventualidades, nunca abandonó el plano de la realidad en su pensamiento político, en un rechazo por los dualismos y la trascendencia que permiten que la realidad pase desapercibida del discurso filosófico, en medio de reflexiones políticas abstractas. La política constituyó, sin dudas, el centro de la preocupación en la filosofía de Spinoza. El hecho de que en la carta 48 Spinoza nos diga que prefiere la tranquilidad a la vida pública no invalida, sino, más bien refuerza la tesis de que para él la política es lo principal de su sistema filosófico tal y como lo fuera para Platón. Vale decir que el filósofo griego Platón, en su obra *La República*¹⁷⁸ investigó sobre las condiciones del orden social y político en los que el hombre puede alcanzar el bien, por lo tanto, se pueden establecer varios puntos comunes entre Spinoza y Platón. Como ejemplo de esto, podemos citar los puntos que se refieren a los aspectos

¹⁷⁵ Su tendencia realista lo llevó a identificar el hecho con el valor. Pero no podemos identificar a Spinoza con una justificación de lo establecido, ya que cuenta con el perfeccionamiento de la Realidad. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, 392 pp., y Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p.81.

¹⁷⁶ Spinoza expresa que los hombres no abandonan su capacidad de razonamiento y que debe ser tomado como el mejor ciudadano aquel que demuestra que una ley determinada repugna a la razón y que por este motivo debe ser derogada. Sin embargo el filósofo señala que los canales establecidos deben ser respetados para no alterar con acciones, la paz del Estado. Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.212.

¹⁷⁷ Lambert van Velthuysen (1622-1685), teólogo protestante neerlandés, ejercía además la medicina. Perteneció al Partido Republicano de Holanda, que estuvo encabezado por Jan de Witt. Criticó a Spinoza llamándolo ateo por su visión poco ortodoxa de la divinidad y Spinoza se defendió en la carta 43 diciéndole al teólogo y partisano que este «al parecer no se complace en la virtud», sino que necesita el miedo como una justificación para la vida virtuosa (Carta 43). Véase a Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.286.

¹⁷⁸ Platón, *La República*, Editorial Panamericana. Colombia, 1996, 421 pp. Véase también a MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, p.40-44, a donde se destaca la importancia de la estructura política para la construcción del modelo de hombre que propuso Platón.

pedagógicos y la importancia de la política en el esquema general de la filosofía platónica. También hay coincidencia en la idea de un ser singular, abierto, que se construye a sí mismo a través de la búsqueda de un modelo, en Platón, y de la superación de las frustraciones inmediatas en Spinoza, lo cual abre un canal de comunicación entre ambos filósofos. Según Smith¹⁷⁹, entre Platón y Spinoza podemos referirnos a los aspectos moralizantes de sus sistemas filosóficos. Sin embargo, cabe señalar que en la Ética de Spinoza se rechaza todo enjuiciamiento y valoración, denunciándolos como imaginativos¹⁸⁰. Aunque Spinoza se ve obligado a sujetarse, por el uso del lenguaje, a la utilización de los términos de valor, lo hace con sumo cuidado y con plena conciencia de que las valoraciones no afectan al ser verdadero, sino que se quedan en el plano imaginativo. Platón, en cambio, pone la plena realidad en los modelos y convierte la idea moral en la justificación de todo su sistema. Los sufrimientos, sorpresas y persecuciones de que fuera objeto, le hicieron asumir la situación política en que vivió como un obstáculo a superar.

Spinoza muestra su prudencia marginal en la correspondencia en la que habla de que le teme a los malentendidos y al «afán de contradecir» que dice haber observado en las personas, mientras rechaza la oferta de ser profesor de la Universidad de Heidelberg¹⁸¹. Esa misma prudencia, que se manifiesta en el texto, habla de la importancia que para él tiene el acuerdo político, en los que podamos compartir objetivos y desarrollarnos en el marco de instituciones impersonales, en que los “cismas” y las divisiones no se produzcan.

El punto de partida en la preocupación política de Spinoza es el terreno de los hechos, como lo demuestra en el TP (I, 3)¹⁸², cuando establece que su especulación política no lo llevará a nada que no sea avalado por la experiencia y probado en la práctica. Según Spinoza ha expresado, sus intenciones están puestas en lograr una filosofía política que no dependa de simples especulaciones y que tenga resultados beneficiosos para el hombre, según lo expresa:

¹⁷⁹ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.64.

¹⁸⁰ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos (PM)*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.246.

¹⁸¹ Universidad de Heidelberg es la más antigua universidad alemana, fue fundada en el año de 1386 por Ruperto I en la ciudad del mismo nombre.

¹⁸² Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.142.

“Los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos...Cada uno quisiera imponer a los demás su norma personal de vida, que aprueben lo que él aprueba y que rechacen lo que él rechaza. Por consiguiente como los hombres quieren estar siempre en primer lugar entran en querella e intentan en la medida en que pueden esclavizarse los unos a los otros. El vencedor de esta lucha se ensalza más por haber dañado a su semejante, que por el beneficio que haya obtenido (TP I, 5)¹⁸³”.

El realismo de Spinoza a nivel de la política cuenta con la fuerza de las pasiones para el perfeccionamiento del ser y tiene su punto de partida en la observación de los hechos. No va a burlarse de las pasiones que describe ni de las limitaciones que observa, sino a determinar las causas buscando conocer el ritmo de la producción natural de los eventos. Sin embargo y aunque recurre a la descripción de los hechos, no puede confundirse con un positivista al estilo del siglo XIX que se muestra satisfecho con el estado de la situación¹⁸⁴. Spinoza ha manifestado su interés de desarrollar un pensamiento político que sea aplicable y ha hecho gala de una fuerte tendencia práctica, para una política que allane los caminos del hombre por la historia y lo saque del círculo de la manipulación.

¹⁸³ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.143.

¹⁸⁴ Cuando Herbert Marcuse (1898-1979) analiza la filosofía del siglo XIX como base del desarrollo filosófico ulterior, presenta al positivismo como una lucha contra toda metafísica, trascendentalismo e idealismo, tachando a estas corrientes de pensamiento como regresivas y oscurantistas. Se cuenta entonces con una realidad dada que puede comprenderse y transformarse, desde el punto de vista de la ciencia. H. Marcuse (1999) afirma que el positivismo se desarrolla en el marco de la sociedad, buscando una armonía entre la teoría y la práctica, así como entre la verdad y los hechos. Según el autor, toda filosofía no positiva aparece como especulación, sueño y fantasía. Sin embargo, el origen de toda esta corriente está en Saint-Simón quien considera que la filosofía, como terreno del pensamiento racional, se convierte en irracional y acientífica, frente a su concepto del mundo instrumental en el marco del progreso tecnológico. La razón rechaza la trascendencia, mientras se hacen esfuerzo por reducir el alcance de la filosofía, de la cual se avergüenzan hasta los mismos filósofos, recurriendo a una modestia filosófica que deja intacta a la realidad establecida. (Marcuse, p.199). En Spinoza, dentro del marco de la realidad no podemos identificar un positivismo ni siquiera incipiente en el sentido que lo ve H. Marcuse, como tendencia iniciada en el siglo XIX. El filósofo holandés considera al ser como éticamente transformable (Véase a Chauí, Marilena, *Spinoza: Poder y Libertad*, Cap. IV, en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.119., p. 132) y descubre la versatilidad del ser, a través de la dinámica de las pasiones en la cual pueden superarse las limitaciones existenciales que son, en Spinoza, el indicativo del camino del desarrollo de la realidad. Una realidad que en Spinoza se extrapola hasta el infinito, mientras considera que los límites nunca son definitivos e insuperables. En el TP II, 9, Spinoza establece que poco tiempo podemos permanecer libres en el estado de naturaleza. Habla del estado de naturaleza y de las limitaciones que en ese estado sufre de hecho el ser, con la entrada en el estado civil, la ley le da realidad a una razón operativa y constructiva que se desarrolla venciendo limitaciones. Ver Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p. 149

La política representa mucho más que una simple teoría sobre las estructuras de gobierno. El Estado es una creación del hombre cuya potencia expresa la fuerza creativa de la naturaleza, a su vez el «individuo compuesto» del Estado, desarrollará un papel importante en la protección de las individualidades integradas, en que se expresa la realidad, utilizando los canales institucionales para superar el desamparo individual y para desarrollar las funciones racionales que al servicio del hombre, pueden lograr que se materialicen los derechos naturales que tiene. El Estado político con sus instituciones tiene la misión de producir una verdadera integración entre los hombres para evitar los padecimientos que corresponden al individuo singular aislado. Así Spinoza establece que la virtud del Estado es la paz y la seguridad, entendiendo que se habla de una paz activa en que se pueda desarrollar una vida digna para el hombre (TP V, 2)¹⁸⁵, de este modo vemos que Spinoza cuenta con el Estado para la transformación del hombre para lo cual parte de la idea de que lo que es, es necesario, utilizando este punto de partida para posibilitar la transformación del hombre de hecho. Para Spinoza el hombre de hecho es aquel que puede ser transformado éticamente en el Estado político, en ese sentido nos dice:

“Así pues, que aplicándome a los problemas políticos no pretendo descubrir nada nuevo o inédito. He tratado de explicar de una manera rigurosa e indiscutible, y según la condición de la naturaleza humana, la doctrina que mejor puede coincidir con la práctica (TP I, 4)¹⁸⁶”.

Aquí Spinoza expresa su propósito de tener en cuenta el estado presente de las condiciones materiales, para no caer en fantasmagorías de la imaginación y lograr una teoría política eficaz, al servicio del desarrollo del hombre. El hombre real, que va a ser tomado en cuenta para la filosofía política de Spinoza, es un subconjunto de la naturaleza y según el filósofo especifica, no se trata de un «imperio en otro imperio». Cuando Spinoza habla de imperio, se refiere a esquemas legales de determinación y a las condiciones del ser natural. El individuo total de la naturaleza en su conjunto, que Spinoza describe en la segunda parte de la Ética, no resistiría un injerto extraño en el que no se reconocieran las leyes eternas que determinan su estructuración y unidad. El recurso a la individualidad, como integración de individualidades, ha permitido al filósofo holandés explicar la

¹⁸⁵ Ibídem, p.171.

¹⁸⁶ Ibíd., p.142.

tendencia humana efectiva a la socialización, así como superar las definiciones del individuo en las teorías modernas del estado de naturaleza que llegaron a la conclusión de que para socializar al hombre, había que esclavizarlo en el marco de un autoritarismo capaz de domar su fiereza.

Lo que muchos autores aceptan en la tradición más clásica es que el hombre ha sido creado directamente por Dios y que su espíritu no tiene nada que ver con la secuencia de los eventos naturales, como si el hombre constituyera una zona separada del resto de la naturaleza, con sus propias leyes racionales, mientras se procede a juzgarlo en base a la ejecución de estas leyes correspondientes a la razón. Spinoza no acepta esta teoría que defiende que el hombre es libre para determinarse por los cursos de acción que considere convenientes, para sí mismos y su conservación.

La experiencia viene a desmontar la tesis del hombre separado de la naturaleza en una generación aparte de la realidad natural. Si el hombre hubiera sido creado directamente por Dios, tendría poder para determinarse libremente y para razonar de manera perfecta. Sin embargo, por experiencia sabemos que la salud mental y física no depende de nosotros mismos, mientras que si pudiéramos elegir entre vivir una vida según las leyes de la razón o vivir en el tren de los apetitos ciegos, todos elegiríamos ser libres en el ejercicio de la racionalidad para vivir según razón. Pero la experiencia nos muestra que vivimos presos de los placeres y que nuestras energías se desgastan, sin que las utilicemos para nuestra propia liberación como individuo. Hay que tener en cuenta que la libertad es la esencia de la naturaleza humana, porque como potencia que tiende a expandirse, nuestra naturaleza busca la liberación de las limitaciones en que existimos necesariamente. Spinoza, hablando del Estado como individualidad, dice que los motivos por los cuales el Estado tiene que sujetarse a las reglas de la razón humana, no están en el derecho positivo, sino que son parte del derecho natural al que se acoge la entidad del Estado (TP IV, 5)¹⁸⁷. Por lo tanto, los representantes del poder político, con el fin de lograr la conservación del Estado, deberán sujetarse a los requerimientos de la multitud, en el sentido de no dar motivos para que se pierda el respeto que mantiene unificada la estructura estatal, además, Spinoza afirma que el Estado no se suicida en base a los derechos naturales que posee. El Estado, según su poder y dentro de los esquemas de determinación a que pertenece, tiende

¹⁸⁷ Ibídem, p.169.

necesariamente, como manifestación de la naturaleza, a la conservación en ejercicio de su libertad. Libertad que como en todos los seres naturales, representa la autonomía para la autodeterminación y suficiencia.

Refiriéndose a los procedimientos a los que recurre el Estado para mantenerse en vigencia, Spinoza habla de mantener el respeto de la población e incluso el miedo, utilizando las pasiones para conservar su poder, en ese sentido Spinoza nos dice:

“Las reglas y los motivos de miedo y respeto a los que el Estado, por propio interés, tiene que someterse, son relativos no a la legislación positiva, sino al derecho natural. En efecto sobre derecho de guerra y no el derecho positivo se fundaría su defensa. No tiene el Estado ninguna otra razón que la que tiene el hombre en el estado de naturaleza en cuanto a ser libre se refiere, para no ser su propio enemigo, es decir, para no practicar el suicidio. Lo que se hace con este fin no es obligación impuesta al hombre, pues la naturaleza humana es libertad (TP IV, 5)¹⁸⁸”.

Este es un texto de justificación de la soberanía, en el cual Spinoza establece que no hay autoridad por sobre la autoridad del Estado, poniendo en práctica una tendencia constructiva en la que un determinado conjunto o estructura en la secuencia de individualidades, tiene que tomar en cuenta principalmente a los elementos constitutivos. Es el Estado el que tiene que determinar cuáles son las exigencias del bienestar general que no pueden violarse, sin justificar la ruptura del pacto por el cual los individuos han entrado en el Estado. La entrada en el Estado no puede romperse definitivamente, puesto que el hombre sabe de manera individual, que los derechos naturales, que el Estado pone en ejercicio, no se poseen de manera efectiva en el estado de naturaleza. Solo la «persona» que detenta la autoridad soberana podrá decidir, cuándo se ha lesionado el bienestar general que justifica la vigencia del contrato. Lo importante en estos textos realistas de Spinoza está en la determinación del sentido del contrato a partir de las bases y sus intereses colectivos y en la soberanía del Estado, como depositario de la potencia de la multitud. Una potencia metafísica y constituyente que cuando confecciona la legislación, busca sus intereses y utilidades. Una legislación así deberá ser respetada por todos y por las autoridades que se hayan seleccionado para aplicación, en representación de esa multitud.

¹⁸⁸ Ibídem, p.169

La relevancia del Estado frente a las comunidades internacionales, también es importante, como base a tener en cuenta. Las relaciones internacionales deberán respetar el interés del Estado como individuo componente de las relaciones interestatales, que por su parte componen una estructura organizacional y funcional, en la que se integran los Estados como elementos de una nueva individualidad. Sólo cuando las leyes del Estado resulten disolventes y pongan en peligro la unidad del Estado político, se recurrirá al estado de naturaleza en que acogándose al derecho natural, el Estado tratará de mantenerse en vigencia y unidad, por todos los medios a su alcance y esto lo hará de pleno derecho natural, puesto que toda individualidad tiene el derecho natural de permanecer en el ser y a buscar su plenitud.

Con estas reflexiones Spinoza advierte a ciudadanos y autoridades sobre los peligros de las legislaciones alejadas de la racionalidad, que representan los intereses del hombre en el marco de una naturaleza hostil. La lección de estas notas está en destacar que la unidad del Estado es un bien que debe ser mantenido, y que las leyes deben ser lo suficientemente racionales como para resguardar el interés de la comunidad.

En su realismo, Spinoza nos habla de que los seres humanos son parte de una naturaleza que no se ha hecho para ellos y que están incluidos en el esquema general de la naturaleza, mientras la razón tiene como principal objetivo el cuidado de la especie humana en cada uno de sus individuos y mira por nuestros intereses especiales dentro del conjunto natural. Advierte el filósofo que no podemos aplicarle a la naturaleza en su conjunto, las leyes de la razón, que cuida del hombre, porque la naturaleza es el resultado de las determinaciones de las leyes de Dios y cuenta con la realización de infinitos subconjuntos de seres cada uno con sus intereses parciales. El contenido principal de la reflexión de Spinoza está en el reconocimiento de una naturaleza que no se ha hecho para el hombre y en la que el hombre tiene que debatirse, buscando de manera legítima sus intereses, sin recibir de la naturaleza ninguna ayuda dirigida especialmente a él.

El tema de las promesas que se rompen ha sido tratado por Spinoza, en el marco de su realismo político. La búsqueda de los intereses individuales justifica la ruptura de las promesas y los pactos contraídos, que según Spinoza, pueden tener su base en un cálculo errado de las utilidades. Al fin y al cabo lo único que importa es el interés individual, dentro de un realismo que lleva al filósofo holandés a decir que también en el Estado, los

pactos que ha realizado teóricamente la multitud, cediendo sus derechos naturales, pueden romperse, en el caso de no obtener los beneficios de paz activa y de pleno ejercicio de unos derechos naturales, que según Spinoza, no se ceden nunca y solo pueden ponerse en ejercicio pleno en el marco del Estado.

Para Spinoza el Estado debe ser conservado, lo cual es corroborado por la experiencia. No obstante, según Spinoza, todas las demás sociedades se disuelven en el momento en que las expectativas se ven frustradas en los miembros constituyentes. Sin embargo, en el caso del Estado político no se produce de hecho la ruptura, porque lo que acecha es el estado de naturaleza en el que las eventualidades no son prometedoras para el hombre ni deseables en sentido alguno. En realidad, para Spinoza, no hay cesión de los derechos naturales para entrar en el Estado, ya que estos derechos no se poseen hasta que no se logra entrar en el Estado. Una multitud que se constituye en base a pasiones compartidas es la que entra en el Estado, mientras puede hacerlo para vivir más plenamente o para sobrevivir huyendo a tormentos y persecuciones. La esperanza o el miedo son los factores unificadores y compartidos que se convierten en capaces de unificar pasionalmente las individualidades en unas estructuras multitudinarias muy volubles y frágiles, por la amplia gama de variabilidad pasional, y porque las pasiones no se traducen en acciones en que se pueda producir el desarrollo del ser.

Pero el realismo de Spinoza establece que solo bajo la guía de la razón, la multitud puede acceder a un solo espíritu para convertirse en persona en el marco del individuo compuesto del Estado. La razón deberá concretizarse en las leyes y reglamentos que participen en la constitución de las instituciones. El mejor Estado será aquel cuyo marco jurídico se haya estructurado en base a las leyes de la razón y buscando el perfeccionamiento de la vida humana. No obstante, en algunos Estados la constitución es una constitución de supervivencia, mientras sus objetivos permiten diferenciarlos de los Estados que se constituyen para libertad, en base a la calidad de la causa eficiente. En Spinoza los pueblos libres, institucionalizan para plenitud, pero los pueblos subyugados o amenazados, que se constituyen en base al miedo, elaboran leyes de supervivencia en el marco de las cuales el desarrollo se hace imposible.

Pero hemos de recordar la licencia realista que en Spinoza permite acceder a la ruptura y revisión de los pactos, que no producen los frutos apetecidos. Son estos pactos los

únicos que justifican que los hombres cedan sus derechos a gobernarse a sí mismos para que otro proceda a tomar por él las decisiones que conciernen a su persona y su familia, sus negocios y su cultura. El recurso a Maquiavelo tiene que ver con la cesión originaria de los derechos individuales para la construcción del Estado político y Spinoza se identifica con Maquiavelo y agradece explícitamente sus aportaciones del filósofo florentino, en cuanto descriptiva de las pasiones de los gobernantes, que nos advierten de los peligros que existen cuando una población cede sus derechos, a uno solo.

2.1.2 *.Maquiavelo y el realismo político de Spinoza.* Spinoza busca a Maquiavelo (1469-1527) porque coincide con su postura defensora de las democracias directas en que asambleas populares se reúnen para deliberar acerca de la ley que todos en la comunidad política habrán de obedecer para beneficio propio. En Hobbes se hacen específicos unos derechos naturales del hombre que no dependen de su racionalidad y se pone el acento en las pasiones indicando que hay que tener a las pasiones humanas en cuenta porque ellas arrastran al hombre con la potencia de los agentes externos, determinando sus movimientos y sin que en esos movimientos se implique la acción en que se desarrolla la originalidad del individuo singular humano. Es la potencia de las pasiones la amenaza con la que hay que contar a la hora de proponer salidas para el hombre. Spinoza pensó que en su época había llegado el momento de abandonar la evaluación de las pasiones y de dedicarse al estudio pormenorizado de su funcionamiento, con lo cual poder determinar las leyes que controlan el desarrollo de los esquemas pasionales y el índice de esclavitud que producen en el hombre, de manera necesaria.

El realismo político de Spinoza se relaciona frecuentemente con el discurso de Maquiavelo por la tendencia compartida de ambos, al considerar a la naturaleza humana tal y como es en realidad. La sinceridad con que Maquiavelo describe las coordenadas psicológicas de los mandatarios fue acogida con mucho respeto por Spinoza, que apoyó sus objetivos teóricos en la observación de los eventos en que se desarrolla la realidad. Según Smith¹⁸⁹ Spinoza buscó a Maquiavelo para corregir la filosofía política de Hobbes que detractaba de la democracia en beneficio del autoritarismo monárquico, mientras en

¹⁸⁹ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.175.

Spinoza se consideraba que los autoritarismos de Estado no concuerdan con las tesis del derecho natural y la descripción del estado de naturaleza que él había absorbido de Hobbes. Smith destaca el hecho de que en Hobbes no hay una coherencia respecto a las características del estado de naturaleza y la solución absolutista, puesto que no está claro cómo, un individuo puede obtener la confianza de los demás hasta confiarle sus destinos, en base a la psicología egoísta que describe en la situación previa al pacto. En este sentido Spinoza aparece como un realista más auténtico aún que Hobbes, cuando disuelve la dirigencia del Estado en la asamblea, evitando la traición que cabría esperar de la individualidad descrita inicialmente por parte del ciudadano, en la cual se deposita la custodia del Estado general y que según Hobbes va a imponer las leyes del Estado, de manera trascendente, por encima de los intereses de los individuos, que se convierten en súbditos.

El punto de vista de Smith, con respecto al recurso de Spinoza a Maquiavelo, se concentra en las características de un discurso político convencional, pero en Spinoza la política está conectada con la ontología y el filósofo ve en Maquiavelo una advertencia que le abre camino para el análisis de la individualidad compuesta que representa el Estado. Para reflexionar sobre la constitución ontológica del Estado, los fines que determinan esa constitución y la importancia que tienen los fines de los constituyentes, a la hora de establecer diferencias entre los distintos niveles de perfección que pueden expresarse en el Estado.

Spinoza recurre a Maquiavelo como defensor de la democracia y como advertencia de los peligros que hay en la mala distribución del poder político. Maquiavelo, había buscado ejemplos de republicanismo democrático en la Roma antigua y Spinoza se remontó al Éxodo para hablar de la constitución del pueblo hebreo y de la integración unificadora de las tribus en sus primeras instituciones políticas. Para Spinoza, la democracia es la constitución que permite una distribución absoluta del poder político en el Estado, permitiendo con ello que el Estado logre expresar un máximo de realidad y de perfección, en el que pueda mantener y desarrollar su ser para beneficio de los hombres, convertidos ya en ciudadanos.

Maquiavelo y Spinoza comparten una tendencia política realista y no descartan la sociedad, como campo de acción antropológico, en favor de modelos ideales. Ambos

desconfían de la moralidad tradicional, puesto que la misma no tiene cabida dentro del terreno político. Los dos prefieren la democracia a otras estructuras políticas de diferente distribución del poder en la estructura social. Sin embargo, debemos establecer diferencias entre ambos autores. Por ejemplo, la separación de los ciudadanos en dos clases irreconciliables en Maquiavelo, quien habla de los «Grandi» y de los «gobernados» en las masas populares, contrasta con Spinoza que establece que una sola y la misma es la naturaleza humana. Para el filósofo holandés, las formas del deseo por las que aparecen nuestras diferencias individuales, dependen de la educación y del papel de la constitución del Estado en la creación de patrones de conducta que son, en sí mismos, educativos. Por otra parte, Maquiavelo denuncia la manipulación ideológica que se desprende de la captación del poder por parte de una clase minoritaria. No obstante, sobre las intenciones de Maquiavelo existen diversas opiniones, pero en algunas de ellas se refieren a los textos políticos del filósofo florentino, como clara advertencia y reconocimiento a la peligrosidad de las dictaduras y los autoritarismos, mientras que otras opiniones ven en filosofía política de Maquiavelo, un tono de aprobación soterrado con esta situación.

Spinoza sostiene que todo proyecto político debe estar enfocado, de manera universal, al desarrollo de las facultades antropológicas en el seno de la comunidad política, mientras Maquiavelo se queda en la descriptiva al considerar a la naturaleza humana de acuerdo a las características que puede observar en el ejercicio de la conducta pública (TIE I, 14-15)¹⁹⁰. Maquiavelo no busca las causas determinantes de la floración de esas características, como lo hace Spinoza, con la intención de posibilitar la perfección de lo dado y buscando para el hombre una vida feliz. Para Maquiavelo, la naturaleza humana es abstracta porque es metahistórica, mientras piensa que el despliegue de notas y características que descubre en ella, nada tiene que ver con el tiempo y con las condiciones coyunturales¹⁹¹. No puede decirse que Spinoza fue un pensador histórico, puesto que para

¹⁹⁰ En los acápites 14-15, del Capítulo I, Spinoza habla de una sociedad como cabría de deseársela y de ayudar por medio de la educación de los niños a que los individuos alcancen la perfección de su propia naturaleza (Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España. 1988, p.80).

¹⁹¹ MacIntyre señala que para Maquiavelo la naturaleza humana es intemporal, y que siendo maestro de historia demostró ser ahistórico, porque el filósofo va a la historia a hacer generalizaciones sobre la conducta y la naturaleza humana, que luego aplica a otras etapas históricas, como si las condiciones temporales no influyeran en la naturaleza humana que está tratando de describir con intenciones de influir en la conducta y con deseos de manipulación. Para Maquiavelo la naturaleza humana es inmutable, y esto podemos notar por la naturalidad con que hace la extrapolación de condiciones de una época a otra época. Véase a MacIntyre,

él, el tiempo depende de la actividad de la potencia como esencia de la sustancia y lo considera una historicidad intrínseca que depende del ser, sin que podamos hablar de un tiempo histórico externo a la realidad y soportado por ella. Spinoza tiene una idea contextualizada de la naturaleza humana. Sostiene, además, que el modo de existencia individual humano, es parte de una red estructurada dentro de la cual todo lo que ocurre está conectado con una causa próxima, que se puede transformar cuando se conocen las causas determinantes.

En Spinoza hay una base ontológica sobre la que se levanta la filosofía política, lo cual le permite complementar su realismo descriptivo, sobre la base de una visión constructiva. En esta apertura el filósofo pudo rescatar, para el ente concreto y singular, el protagonismo creador de su propia realidad, mientras que en Maquiavelo no contamos con un desarrollo ontológico similar que sirva de base a su teoría política realista.

En Maquiavelo como en Spinoza se procede a la identificación realista entre poder y potencia, pero en Spinoza, esta identidad busca una base natural para la apropiación de la naturaleza que había comenzado ya de manera legal. Spinoza establece una diferencia entre los formalismos y la eficiencia, que busca traer a la realidad efectiva a la potencia esencial del hombre, como deseo de realización y apropiación eficiente de sí mismo. La identificación del poder y la potencia es una reclamación de la democracia, único sistema en que la «apropiación de sí» se hace efectiva. En el texto siguiente el filósofo pone distancia entre las causas formales y las causas eficientes y plantea, además, el establecimiento de las características del mejor Estado, en tal sentido Spinoza dice:

“Afirmer que un acto está de acuerdo con la ley no es decir que es el mejor. Por ejemplo, si tenemos el derecho de cultivar un campo, esto no significa que lo cultivemos lo mejor posible. De aquí que si una persona tiene derecho a defenderse, de conservarse y de prestar juramente, no significa que se defienda, se conserve y preste juramento lo mejor posible (TP V, 1)¹⁹².”

Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p.128

¹⁹² Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.171.

En el texto anterior vemos a Spinoza rechazando los formalismos legales en que se interpreta la posesión, como titulación formal que no tiene en cuenta las causas eficientes de la apropiación y que neutraliza así una propiedad en la que pueda participar la totalidad de la población conectada con el trabajo. Spinoza canaliza la atención sobre el singular y su capacidad de transformación y sobre la gerencia ética del modo humano. Spinoza acentúa la virtud de la causa eficiente y la función del modo humano en el sistema, en un nuevo índice de realismo.

En Toda la modernidad se identificaron potencia y poder, pero esta unificación deviene real y verdadera, en la identificación de la democracia como el Estado más racional entre los que hay, precisamente, porque en la democracia toda la multitud resulta beneficiada de su participación en la toma de decisiones, en base a las cuales ya no siente como extrañas a las instancias de poder, ya que cuando obedece, según Spinoza, se obedece a sí misma.

Maquiavelo hace depender la identidad civil del ciudadano de la estructura política, superando la distancia abstracta e ideológica entre la sociedad civil y el estado político. En Spinoza, sin embargo, el concepto de multitud, a nivel ontológico, depende de la identificación entre multiplicidad y unidad de la sustancia, en lo que representa una justificación más acabada de la identificación, superando así las distinciones abstractas e ideológicas entre la sociedad y el Estado (TP III, 2; 2E XIII)¹⁹³.

Cuando Spinoza se refiere a Maquiavelo, nos habla de la aguda visión del florentino para señalar las características reales de los gobernantes exclusivos –generalmente uno solo-, en que los pueblos han cedido toda la gerencia estatal. Esto se considera esclavitud en Spinoza, al tiempo que nos advierte de los peligros de los que debe cuidarse un constituyente, en legislaciones de supervivencia que eventualmente pondrían en manos de un sólo individuo el destino de la multitud, en este sentido Spinoza dice:

“Maquiavelo, autor de los más perspicaces expuso con detalle los medios a los que ha de recurrir un príncipe llevado por la pasión de dominar, con el

¹⁹³ En Spinoza la multitud aparece como constitutiva del Estado, en una acción conjunta de individuos que buscan conjuntamente su utilidad. Spinoza había hablado del individuo compuesto (2E XIII), como integración de individualidades que se orientan a un objetivo o fin compartido. Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, 1996, p.156. Vea también a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.124.

fin de establecer y conservar su poder. Parece sin embargo que hay cierta incertidumbre en cuanto a sus propósitos. Si éstos han sido buenos, lo que es razonable creer tratándose de un hombre tan sabio, parece que tratase de demostrar hasta qué punto intentar la supresión brutal de un tirano es locura, a menos que no se supriman las causas por las cuales se ha producido la tirana. Estas causas se reforzarían, por el contrario, si el príncipe descubre mayores motivos de miedo (TP V, 7)¹⁹⁴.”

En la cita anterior Spinoza muestra una cierta simpatía hacia los planteamientos de Maquiavelo, por la forma tan aguda con la que el filósofo florentino describe las patologías pasionales que desarrollan los gobernantes absolutos, necesariamente. Los miedos y los envanecimientos, que llevan a estos gobernantes a creer que complacen a todos. Si se ven interrumpidos, presos del temor, ellos se volverán en contra de la multitud que les delegó el poder para ejercicio y protección de los derechos naturales que le corresponden a todos, violando el pacto acordado y encaminando el uso del poder hacia la esclavitud y subyugación de la multitud. A esto podemos agregar el hecho de que la esclavitud ha sido el caldo de cultivo de las tiranías y viene necesariamente en cuanto depositamos el derecho que nos pertenece a todos en un solo hombre, que débil por naturaleza, temerá y subyugará necesariamente a la misma multitud que le cedió el poder. Según Spinoza todo esto se origina en una traición que se concretiza en el tiranicidio y que depende de que una población se sienta lo suficientemente envalentonada como para hacer alarde de gerencia, alzándose contra el gobernante que ella misma ha puesto en posesión de poderes absolutos. Si trata de eliminarlo comete un terrible error, puesto que se recrudece la represión y cuando se agudiza la esclavitud, las leyes del Estado se desnaturalizan como canales de liberación para el ciudadano.

Los relatos descritos por Maquiavelo, nos previenen contra la egolatría de las aristocracias y las pasiones propias de los príncipes gobernantes absolutos y señalan el origen de las tiranías en la esclavitud del constituyente originario, bajo la pertinencia de la formulación bíblica del *a priori* de que «al que tiene se le dará», en el contexto político, pues solo los hombres libres acceden a la libertad en el Estado, cuando el Estado se constituye para la democracia. En este sentido, Lo interesante está en que la potencia que

¹⁹⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, p.173.

produce la entrada en la existencia de los modos de la sustancia, se necesita a cada instante para perseverar en el ser, lo cual permite la corrección de errores históricos. Esto significa que los Estados pueden renovarse perfeccionando sus leyes en un proceso de democratización.

Descartes asume la metáfora de la «divinidad» como realeza voluntariosa que determina las leyes en que esa divinidad se expresa, en base a la voluntad libre de una personalidad que se determina por objetivos a la manera en que lo plantean los hombres. La naturaleza no se determina a producción, según los objetivos, tal y como lo hacen los seres humanos. Hay que recordar que Spinoza especifica que Dios o la naturaleza crean en el mismo sentido en el que actúan y que la productividad natural se mueve en el sentido de la causa eficiente, en el que los hechos son vistos como causas de eventos sucesivos. El Dios antropomorfo, que funciona en Descartes frenaría la acción y la gerencia del modo humano para la productividad natural de una realidad en expansión. Para actuar necesitamos comprender primero el sistema de las leyes de la naturaleza, aunque sea en una de sus partes, porque estando todas las leyes integradas en la coherencia de la naturaleza, dispondremos de la base adecuada para la acción transformadora. De ser las eventualidades como dice Descartes, la acción humana sería imposible, porque no tendríamos base para planificar nuestros movimientos en la realidad. Esto frena la acción humana, que de no tener leyes fijas, no sabe a qué atenerse ni cómo ha de actuar para conseguir sus objetivos.

La parálisis social se desarrolla en un medio, en que se independiza de las multitudes una clase gobernante que se aísla para detener la acción participativa de los miembros de la comunidad política, tal y como son los deseos de la burguesía que se desarrolla de manera independiente en las capas intermedias de los Estados divididos.

En la hipótesis cartesiana de la divinidad creadora y voluntariosa, resulta que las leyes de la naturaleza no serían necesariamente como son y tendrían capacidades de variación, con lo cual nos veríamos imposibilitados en la aventura científica del conocimiento de nuestra realidad y tendríamos que vivir sometidos al temor y la idolatría. La línea de la moralidad impediría el desarrollo de la mentalidad científica, porque la suposición de la libertad de la voluntad en Dios, nos lleva a juzgar a Dios mismo y a evaluar moralmente a la naturaleza, hablando de errores y de perfecciones naturales que en

nada ayudan, porque son consecuencias del mito imaginativo de nuestra libertad *a priori*, establecida sin ninguna base experimental u observable.

Cuando se separa el poder de la potencia, en las teorías políticas de base teológica y moralista, se pone distancia abstracta entre los gobernantes y los gobernados. Sólo en la democracia las fuerzas productivas están unificadas al igual que las fuerzas políticas, logrando que todos se obedezcan a sí mismos, cuando obedecen a la ley civil. A su vez la identificación realista poder-derecho elimina los formalismos jurídicos y trae a la tierra de los singulares el derecho que se aumenta, de manera directa, con la integración de potencias individuales en la multitud. Marilena Chaui¹⁹⁵ destaca, como punto común entre Maquiavelo y Spinoza, el rechazo a la moralidad en el plano político. Según Marilena, lo interesante para ambos filósofos está en la estabilidad política del Estado y no se tiene en cuenta la honestidad de los administradores¹⁹⁶. Los valores personales salen sobrando, si ponen en peligro la estabilidad y seguridad de un Estado en que se perfilan las utilidades del hombre y la actualización de su derecho natural individual.

En la obra de Negri¹⁹⁷ se destaca la coincidencia de Maquiavelo y Spinoza en un proyecto humano de liberación. Esta interpretación de Maquiavelo, no es universal. Otros autores señalan que Maquiavelo al igual que Aristóteles¹⁹⁸, abandona la búsqueda de la justicia en el Estado, por considerar que dadas las condiciones psicológicas de los hombres, la justicia social es inalcanzable, sin detenerse a pensar que las condiciones psicológicas del

¹⁹⁵ Chaui, Marilena, «Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV», en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.126.

¹⁹⁶ Esto no significa que Spinoza justifique la corrupción de los gobernantes, sino que por el contrario lo que está diciendo es que las condiciones morales óptimas de un gobernante no son razón suficiente para la concordia en el Estado, además hemos de tener en cuenta que cuando habla de paz, concordia y estabilidad no se está refiriendo a la paz en que las personas se han olvidado de reclamar sus derechos. Tal situación de pasividad Spinoza la compara con un desierto y no con un Estado político. Vea TP V, IV-V p.172. Aquí Spinoza le llama estabilidad a una condición de productividad a donde el hombre no tiene carencias y puede dedicar sus energías a superar sus limitaciones.

¹⁹⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p. 243.

¹⁹⁸ En la política de Aristóteles, el filósofo muestra su preferencia por una democracia mezclada con oligarquía caracterizada por la tranquilidad. La búsqueda de la justicia social, que por lo demás no podrá ser nunca alcanzada plenamente, aportaría grandes sacrificios y penas, para logros insignificantes. El conformismo de Aristóteles, no puede ser confundido con el realismo democrático de Spinoza, en que el hombre participa progresivamente en la gerencia del Estado, y cede sus derechos a la misma multitud, mientras presta correctivos de democratización de las instituciones políticas. Ver MacIntyre, A., *Historia de la Ética*, p.102, sobre el conservadurismo de Aristóteles en el artículo *posdata a la ética griega*, pp.89-111.

hombre pueden cambiar. En Spinoza se cuenta con una transformación ontológica en que al cambiar la psicología en la cualidad de los deseos, cambia la esencia del hombre, que es constitutivo del Estado y esta transformación de la individualidad humana, sólo puede realizarse en el marco institucional. Para una interpretación de Maquiavelo que destaca su conformismo político podemos ver a Alasdair MacIntyre¹⁹⁹, que considera que si bien Maquiavelo presenta la coincidencia entre la sociedad y el Estado y conecta las reglas con los objetivos, tal y como cabe esperar de una moralidad que funcione políticamente y que controle la conducta pública, trata a la naturaleza humana como estática, dentro de una ontología en la que el ser no contempla transformación²⁰⁰.

Según Steven Smith²⁰¹, Spinoza busca a Maquiavelo a partir de las enseñanzas de Van Den Enden, quien lo inicia en la filosofía política realista y el iusnaturalismo. Para Maquiavelo y Hobbes, igual que para Spinoza, la política es una cuestión de poder. Spinoza aprendió de Maquiavelo lo mucho que puede cambiar la suerte de un Estado, a través de la política y con la fortaleza del individuo. La identificación de la potencia y el poder en Spinoza tienen que ver con la defensa de la democracia a donde el individuo compuesto del Estado se concibe como una suma de potencias individuales, que como vectores, en la misma dirección y sentido, se suman para la realización justificada del poder. En *El Príncipe* de Maquiavelo se destaca la potencia del individuo como agente decisivo de los cambios históricos y se realizan recomendaciones prudenciales para el reforzamiento de la potencia del individuo que ejerce el poder²⁰². Sin embargo, esto es retomado por Spinoza como un índice de que la mayor potencia la tiene el individuo compuesto del Estado. Spinoza habla de potencia, identificándola con el poder, porque para el filósofo la esencia del modo es potencia. No obstante, en Spinoza hay que contar con una potencia transformadora de la realidad, que emerge de la esencia, coartada por la forma coyuntural de existencia. Spinoza, al igual que los demás pensadores realistas de su época, influidos por el método de Galileo, le dio mucha importancia a la causalidad eficiente y

¹⁹⁹ Ibídem, p.89-111.

²⁰⁰ Ibídem, p.122.

²⁰¹ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, 2007, p.17.

²⁰² Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción de Edmundo González Blanco, 1ª Edición, Novena reimpresión, Editorial Panamericana, Santafé de Bogotá, Columbia, 2008, p.127.

contó con el modo para la ejecución de los esquemas de transformación, a nivel de la eficiencia.

Dentro de los esquemas mecanicistas de Galileo, los filósofos realistas destacaron en primer lugar las causas eficientes que producen los eventos, rechazando las causas finales; pero la diferencia que presenta Spinoza, frente a Maquiavelo y Hobbes, depende de la base ontológica sobre la que sostiene su política, lo cual le permite en base a la potencia esencial cierta consideración de la perfectibilidad. (TIE I, 18)²⁰³.

En el TTP XX²⁰⁴, Spinoza establece la obtención de la paz como el fin del Estado y esto, según Smith²⁰⁵, señala la diferencia entre Spinoza y los realistas políticos. En este sentido Smith resalta la condición humana, como proyecto de realización de objetivos. Por lo tanto, las acciones se pueden entender como acciones humanas solo si podemos establecer en ellas un para qué, identificable en el lenguaje de la comunidad. El haber destacado las causas próximas frente a las teleológicas, no implica que Spinoza se haya desentendido de los objetos de deseos. Su estudio de las pasiones muestra que con los deseos hay que contar.

En este sentido pensamos que Smith no se equivoca al tomar en cuenta los objetivos como manifestaciones de las acciones típicamente humanas. Lo que tenemos que tener en cuenta es que las metas que el hombre se propone como objeto de deseo son figuraciones imaginativas que se corresponden con el conatus o tendencia a la afirmación en la existencia como causa eficiente de las transformaciones y los cambios. Haber localizado al hombre en la naturaleza abre el camino de la liberación humana, porque la detección de la causalidad eficiente es condición necesaria para que el hombre incida en el mundo de los

²⁰³ Aquí Spinoza reafirma su tipo especial de «realismo perfectible» cuando antes de abordar la clasificación de los modos de conocimiento, nos dice que se quiere perfeccionar su potencia y su naturaleza primero tiene que conocerla, como ella es. Véase Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España. 1988, p.81.

²⁰⁴ Spinoza dice que el Estado tiene un fin, pero no quiere convertir a los hombres en bestias o en autómatas, sino que quiere que hagan uso de la razón, sin rivalizar por el odio, cólera, engaño, etc., y cuando dice que no quiere que se hagan la guerra, afirma que es con ánimo injusto, lo cual indica que aunque señala a la paz como el objetivo del Estado, considera que en ocasiones la guerra es justa. Spinoza termina diciendo que el fin del Estado es la libertad, porque quiere hacer distinción entre una paz activa y de expresión libertaria frente a una paz muerta y ausente de acción. Véase a Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.125.

²⁰⁵ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.155.

hechos y colabore con la sustancia real en su producción, procediendo a generar naturaleza segunda o complementaria.

La originalidad de Spinoza está en el hecho de que el filósofo quiso señalar la importancia de las causas eficientes de los deseos, que no se pueden eludir, y quiso esto para utilizar la versatilidad de estos deseos a beneficio del hombre, asistiéndolo para liberación. En tal sentido, querer determinar las causas eficientes, que como hechos están necesariamente instalados en la regularidad de la ley, no anula la presencia de los objetivos que identifican la acción humana y la separan de los movimientos corporales de los autómatas²⁰⁶. En este caso Spinoza quiere hacer recomendaciones operativas manifestando respeto por las aportaciones de Maquiavelo, que en *El Príncipe* toma en cuenta las pasiones humanas y las estudia en su teoría política²⁰⁷.

Incluir al hombre en el marco de la naturaleza no significa fundirlo sin tomar en cuenta las características especiales de la naturaleza humana. Por el contrario, las diferencias emergen del seno del conjunto, mientras el hombre surge refortalecido con la conciencia de su potencia individual que lo convierte en agente de su destino y en gerente de su libertad, en el Estado.

Spinoza explica que en todos los seres humanos, esa naturaleza humana única, es igual de corruptible y de sensible, y según el filósofo merece todo el cuidado que se le pueda ofrecer desde las instituciones. Spinoza destaca la debilidad del singular y las afecciones en las que este queda marcado necesariamente, por los agentes externos. Esto lleva Spinoza a postular la urgencia del Estado político con instituciones impersonales, en las que el hombre pueda constituirse adecuadamente y reduciendo al mínimo los impactos del medio sobre su cuerpo²⁰⁸.

²⁰⁶ Lo que diferencia la acción humana de una acción automática o mecánica es la presencia del objetivo. Un mismo movimiento mecánico puede ser traducido en acciones humanas diferentes, dependiendo de la intención con la que se haya realizado el desplazamiento corporal. Para que un determinado movimiento pueda ser llamado acción humana ha de podersele señalar un objetivo o meta. Cuando Spinoza critica la teleología no lo hace para eliminarla, sino para buscarle una explicación como a todos los hechos de la naturaleza, incluyendo al hombre (IE Apéndice, p.98).

²⁰⁷ Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción de Edmundo González Blanco, 1ª Edición, Novena reimpresión, Editorial Panamericana, Santafé de Bogotá, Columbia, 2008, p.117. «Spinoza declara su admiración por esta iniciativa novedosa que considera acertada». Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.173.

²⁰⁸ Ver Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, (TP II. 15), p.151. Si los hombres no se unen no pueden

Muchos elementos en Spinoza pueden ser reconocidos en Maquiavelo, como cuando habla de la potencia de la multitud o del pueblo, como una integración unitaria. El filósofo florentino menciona la fuerza del pueblo, dependiente de un número muy grande de hombres, lo cual convierte a la masa en temible por parte de las autoridades²⁰⁹.

Spinoza considera que Maquiavelo es irónico en la redacción de *El Príncipe* y que en la obra denuncia a la ideología dominante de los gobernantes, ofreciendo a las masas la posibilidad de defenderse y sobrevivir. Nicolás Maquiavelo toma en cuenta las pasiones²¹⁰, en que se desarrolla el hombre real. El orgullo del hombre imaginativo, que no sabe recibir favores (4E prop. LXX)²¹¹, se detecta en Spinoza como índice realista para la elaboración de una teoría política eficiente, en la cual el Estado funcione para la constitución de hombres más fuertes, más felices y más decididos. El respeto que Spinoza siente por Maquiavelo, tiene que ver con su rechazo de las filosofías políticas basadas en la utopía (*El Príncipe*, Cap. XV)²¹². El realismo y la búsqueda de la utilidad se toman en Spinoza, como modelos prácticos de filosofía política. En el Capítulo XV de *El Príncipe*. Platón aparece citado como representante de los filósofos que desvarían con su imaginación y conciben repúblicas que han producido con su fantasía. Antes que Spinoza, Maquiavelo aconsejaba atenernos a lo que ocurre y a lo que se hace en la realidad política no a lo que se debe de hacer de manera especial, si queremos mejorar el estado de la situación del hombre.

“Es deseable que un príncipe esté dotado de cuantas cualidades buenas he Entremezclado con las malas que le son opuestas. Pero como es casi imposible que las reúna todas y aunque las pongas perfectamente en prácticas, porque la condición humana no lo permite, es necesario que el príncipe sea lo bastante prudente para evitar la infamia de los vicios que le harían perder su corona (Cap. XV, p.117)”²¹³.

Maquiavelo denuncia los peligros de la cesión del poder a un mandatario absoluto y describe las pasiones que se desarrollan en el autoritarismo, el cual resulta de las

alimentar su cuerpo. El derecho natural es imaginario fuera de la sociedad civil, porque los derechos naturales de cada uno, disminuyen en la presencia del miedo.

²⁰⁹ Ibídem, p.79

²¹⁰ Ibídem, p.142.

²¹¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.334.

²¹² Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción de Edmundo González Blanco, 1ª Edición, Novena reimpresión, Editorial Panamericana, Santafé de Bogotá, Colombia, 2008, p. 115.

²¹³ Ibídem, p. 117.

legislaciones en que pueblos esclavizados se hacen daño a sí mismos en constituciones de supervivencia. Spinoza saluda los análisis de Maquiavelo, como alternativa a las políticas idealistas y a todos los planteamientos, que como los de los racionalistas, pretendan definir a la naturaleza humana en base a parámetros abstractos que solo sirven para enjuiciar y criticar a los hombres de hecho, que según Spinoza se debaten necesariamente en el marco de las pasiones que lo llevan a producir su propia destrucción. La preferencia que tiene Maquiavelo por la democracia, coincide con las convicciones de Spinoza con respecto a la necesidad política de una distribución total del poder en la multitud para que en el individuo compuesto del Estado, no haya fisuras y se identifiquen la potencia productiva de la multitud y el poder de decisión político. La relación entre los medios y los fines, que Maquiavelo establece en textos como este que vemos, revelan una intuición de la función ética del hombre en el seno del Estado y destaca la secuencia de la causalidad eficiente, estimulando la acción individual en la determinación de los acontecimientos políticos.

Según Spinoza, en la democracia se identifica el poder en la potencia de la multitud, que se ha integrado previamente a la entrada en el Estado, en base a pasiones compartidas que sustituyen con la fuerza de la convicción, la constancia de la coincidencia. Esta democracia que Maquiavelo recomienda como estructuración política de la participación de un número cada vez mayor de individuos en la gerencia del Estado, se considera en Spinoza como la constitución política más racional, en el sentido en que Spinoza usa el término racional, en cuanto canalización de las pasiones hacia el desarrollo de la naturaleza humana alcanzando niveles cada vez más plenos y cada vez más libres de existencia. Con respecto a las diversas interpretaciones de Maquiavelo que fluctúan entre las consideraciones de un pensamiento que defiende la participación creciente de individuos en la gerencia del Estado y las que lo presentan como una manipulación aristocrática justificada de las multitudes, tienen sin ningún cuidado a Spinoza que pretende utilizar las aportaciones de Maquiavelo para la nueva filosofía política que propone, extrayendo de ella todos los elementos positivos que para estos fines pueda aprovechar. En Maquiavelo, Spinoza encuentra los antecedentes que necesita para tomar en cuenta el aparato pasional y relacionarlo con las eventualidades políticas, y para establecer los peligros de las aristocracias necesariamente autoritarias. La relación que conecta la génesis de los autoritarismos con la ignorancia de las multitudes en la esclavitud del constituyente originario, fue una revelación que Spinoza

recogió de Maquiavelo y su denuncia de las bases pasionales del poder autoritario que concentra en un solo hombre el poder político que se vuelve monstruoso y artificial cuando está desconectado de la potencia creativa de la multitud.

2.1.3. *Thomas Hobbes (1588-1679) y el realismo de Spinoza.* La filosofía realista de Hobbes influye en el pensamiento político de Spinoza, porque representa la alternativa frente a Descartes, en que se aplican los principios de la mecánica y el método de Galileo sobre el terreno humano pasional y político; sin embargo, la filosofía de Spinoza no se identifica con el desarrollo de los temas más importantes de la filosofía política de Hobbes, pues mientras que en Hobbes el Estado es una creación artificial²¹⁴, en Spinoza se pasa del estado de naturaleza al estado político de manera natural (TP III, 3)²¹⁵ y el individuo no puede realizarse al margen de la sociedad política. En Spinoza es importante que el Estado se encuentre libre de interferencias de terceros para que pueda cumplir con su función de protector, piensa que la protección es la función principal del Estado, la cual se vería coartada si el hombre tiene que ceder sus derechos a un sector que ejerza el poder a beneficio de sí mismo. No obstante, con la trascendencia de la norma política en el Estado, Hobbes suspende su proyecto de aplicar la mecánica al terreno de la política. Spinoza pone distancia entre su pensamiento y el de Hobbes cuando afirma en su carta a Jelles:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted consiste en que yo conservo incólume el derecho natural y en que yo defiendo que en cualquier Estado al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural (Carta 50)²¹⁶.

:

En este sentido podemos ver la consideración de los derechos naturales de la multitud y la conciencia de que es en el Estado político donde estos derechos se concretizan poniéndose efectivamente en práctica, dadas las condiciones del estado de naturaleza en que la

²¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviatán (Introducción)*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010], p. 2.

²¹⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.157.

²¹⁶ Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.308.

atomización implica un derecho de guerra justificado ontológicamente. Pero si la situación de guerra resulta productiva en la naturaleza en que los otros animales mantienen la perfección y la aseguran en la supervivencia de los individuos más potentes para esa supervivencia, en el hombre tenemos que contar con una amplia gama de parámetros en los que una sola fortaleza cualitativa pueda imponerse de derecho sobre las demás. La inmanencia del Estado político frente a sus componentes estructurales, se defiende en Spinoza frente a la trascendencia de Hobbes, que habla de la superioridad del Estado, frente a unos ciudadanos que se verán eximidos de toda responsabilidad frente a la propia comunidad en la interpretación que hace Hobbes de la libertad del individuo frente al Estado como ausencia de compromiso político.

El proyecto de Hobbes se vio frustrado por los compromisos del filósofo con la monarquía de su tiempo, como sistema político preferencial. Intentó además, desacreditar la teoría republicana, estableciendo en su obra, el *Leviatán*²¹⁷, que la República que defendió Maquiavelo llevaba a la guerra y producía discordia, lo cual preocupó a Spinoza que consideró a la monarquía como representante política de la dominación ideológica de la sociedad (TTP pref.)²¹⁸. Así mismo, criticó expresamente la democracia clásica, que conocemos a través de los textos de los historiadores griegos y romanos. En estas redacciones el filósofo detecta el gran peligro de magnificación de la democracia y los acusa de extrapolar su propia forma de vida como si fuera la vida humana en general. Según el filósofo inglés, y dentro de la definición que él hace de la libertad, se reivindica la libertad como independencia frente a las leyes y como contraposición del hombre frente al Estado.

Hobbes acusó a los griegos de hablar de la libertad del Estado y no de la libertad del hombre, y se preguntaba hasta qué punto disfrutaba el hombre individual de la capacidad que tiene el Estado, como sujeto artificial, de comportarse libremente frente a los otros Estados. Y así Hobbes estableció una relación curiosa entre el poder del Estado y la dependencia del individuo, que dispone de menos libertad mientras el Estado es más libre.

²¹⁷ Para Hobbes, por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. Véase a Hobbes, Thomas, *Leviatán (Introducción)*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010], p.54.

²¹⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.25.

El planteamiento del filósofo inglés, movió a preocupación a Spinoza quien se había acercado al realismo político con la intención de determinar las causas eficientes que motivaban los hechos, asumidos de una manera realista y con intereses de liberación frente a unas pasiones, que según Spinoza había que asumir, sin hipocresías y sin rodeos, sujetándolas a los parámetros de la mecánica. Pero mientras Spinoza tuvo las intenciones de liberación, se vio enfrentado a la definición que hizo Hobbes de la libertad.

Hobbes se opuso a los racionalistas en su definición de la libertad y la definió como «ausencia de coacción, y como ejercicio pleno de la voluntariedad». Dijo, además, que la disfrutaban seres racionales e irracionales, con lo cual el filósofo elimina a la razón del problema de la libertad política. Tenemos que anotar, como seguramente anotó Spinoza, que estamos hablando de la libertad de la voluntad, en un esquema puramente mecanicista. Según Hobbes, un acto voluntario es libertario, si es expresión del individuo. En tal sentido la libertad de expresión, para Hobbes, es la capacidad que tiene un hombre de hablar sin que ninguna ley le obligue a hablar de un modo diferente de cómo lo hizo. Así, para Hobbes, temor y libertad son coherentes porque cuando un hombre hace algo por temor, pero voluntariamente podría, si quiere, abstenerse de hacerlo. Lo cual significa que para Hobbes el temor no es coacción para la libertad, si no un estímulo para su ejercicio. Del mismo modo establece, en su definición de la libertad, la coherencia de esta con la necesidad, tal y como se aprecia en los textos de Spinoza. Una piedra tiene libertad y necesidad, al mismo tiempo, de ser atraída por la fuerza de la gravedad. Las raíces mecanicistas se notan cuando Hobbes explica que para todos los actos de la voluntad humana existen cadenas causales, cuyo primer eslabón es la mano de Dios. Para Hobbes, Dios es la causa primera, y esa causa primera es necesaria. Por lo tanto, para un intelecto que llegue hasta Dios, analizando las cadenas causales, será evidente la coincidencia entre la libertad de la voluntad y la necesidad. El hombre tiene la libertad de hacer, necesariamente, lo que Dios quiere, a nivel de su voluntad libre. Por lo tanto, todas las pasiones que el hombre tiene, sus apetitos y sus gustos, dependen de la voluntad de Dios. En ese sentido Hobbes llama libertad natural a toda libertad que coincida, en el hombre, con la voluntad de Dios. Estas reflexiones llevaron a Spinoza a investigar sobre la voluntariedad divina y a descubrir, en su posición sobre el realismo político, a un Dios

voluntarioso de cuya voluntad dependen las cadenas causales que determinan una libertad que se ajuste al temor y a la necesidad.

A pesar de que Hobbes habla de que el fin del Estado es alcanzar la paz, soporta su «Estado» sobre vínculos artificiales sobre los cuales se rompe la naturalidad y la necesidad de las leyes. Según el mecanicismo de Hobbes, el Estado es una persona artificial y con el pacto se han generado cadenas artificiales, que son las leyes (Leviatán, Cap. XVI)²¹⁹. A Hobbes le debemos algunos principios cuyas raíces llegan hasta nuestros días, cuando pretende proteger planteamientos insostenibles, evitando la crítica y superándola mediante artificios metodológicos. Por ejemplo, la justificación del tirano, como protector que asume las obligaciones de protección para los ciudadanos.

El ciudadano, según Hobbes, identifica su libertad con la ausencia de responsabilidades políticas, diciendo que la repulsión que sienten algunos por la tiranía es una tirano fobia que se basa en la confusión de la libertad de la persona del Estado, con la libertad de cada uno de los individuos singulares. Esta confusión se la debemos, según Hobbes²²⁰, a Homero, Aristóteles, Virgilio y Cicerón, entre otros, que fomentaron un odio a la Monarquía y un deseo de propiciar tumultos y disturbios, cuando exaltaban la importancia de la democracia, de una manera ficticia e interesada.

Thomas Hobbes recurre a artificios psicológicos para la justificación del absolutismo, cuando asume que toda crítica a la tiranía corresponde a un defecto en la psicología individual del que denuncia. De la misma manera Hobbes interpreta a los que buscan que los pueblos se gobiernen a sí mismos, en base a vicios y patologías psicológicas, y al que solicita para el pueblo la autogestión de su vida en el Estado (Leviatán, Cap. XXI)²²¹.

Spinoza reacciona, en su realismo político, en contra de la definición de la libertad frente a la ley, abriendo una concepción diferente de libertad en la ley y en el Estado. En ese sentido establece el estado de dependencia en que se encuentra el hombre en la naturaleza, en el marco de una necesidad a donde se impone la ley del más fuerte y donde

²¹⁹ Una persona artificial es una persona jurídica en representación de varias personas naturales o reales. Véase a Hobbes, Thomas, *Leviatán (Introducción)*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010], p.67.

²²⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010], p.89.

²²¹ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010], p.89.

no hay instituciones que ayuden al desarrollo de la racionalidad. Esta racionalidad tendría como principal objetivo, la conjunción de potencias para alcanzar la utilidad.

Para Spinoza el Estado no es artificial (2E prop. XIII, def.; TP III, 3)²²², como tampoco lo son las leyes políticas, que son vistas como continuación de las leyes de la naturaleza. Las leyes políticas son sólo otra versión de las leyes naturales y están tan determinadas por Dios, como el resto de las leyes de la naturaleza. Un Dios que según el filósofo holandés, se expresa en los singulares de manera necesaria y en base a leyes que pueden ser descubiertas.

2.2. La preocupación política.

Los planteamientos comunes y las diferencias que presenciamos en Spinoza con respecto a los dos pensamientos políticos más relevantes de su época, a pesar de que Maquiavelo hablaba en el Renacimiento, nos lleva a la posición de aclarar la posición del pensamiento político en el propio sistema de Spinoza.

La preocupación política se había convertido en el siglo XVII en el centro de la reflexión europea, que sufría una época de transición en que el Estado Moderno no había surgido todavía y la emergencia de la clase burguesa ponía en peligro al Estado autoritario, buscando hacerse presente, sin asumir compromisos que pudieran frenar su desarrollo o supervivencia²²³. En este sentido, muchos autores se debaten en torno a la posición de la política de Spinoza en el esquema general de su filosofía y se preguntan si toda la obra del filósofo es una política con un prefacio ontológico o una ontología que termina en un apéndice político. O si es una ética que puede aislarse de la política misma, sin contar con la problemática de las relaciones entre la teoría del ser y del conocimiento, o el problema de las relaciones entre psicología y política, en el marco de la física mecanicista.

La política no es un agregado adicional al sistema filosófico de Spinoza y cada día más se descubren elementos de ella en su ontología y en la teoría del conocimiento, que justifican la idea de que esta sustituye a la metafísica dentro del sistema. Es, precisamente,

²²² Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.129; Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.163.

²²³ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p. 122.

en el marco de la política a donde el ser humano incide éticamente en su propia transformación.

En la introducción del TTP²²⁴, Spinoza citó a Quinto Curcio²²⁵ diciendo que el medio más eficaz para gobernar la muchedumbre es la superstición; mientras redacta un texto que pretende liberar a la multitud de supersticiones en una política alejada de la mitología y de la religión. En ese sentido el filósofo expresa su rechazo a la monarquía que como sistema defectuoso, separa al poder de la potencia de la multitud. En ese sentido, si se sigue la coherencia de su obra sistemática, podemos descubrir el sentido político como objetivo principal de su discurso, lo cual desmiente el pretendido solipsismo y el hermetismo dentro del que, en ocasiones, se quiere presentar a Spinoza.

Atilano Domínguez²²⁶ considera que la obra de Spinoza es principalmente una ética y se basa en el título de su obra principal, dado que el objetivo del filósofo está enfocado a la libertad y felicidad humana, entendidas como plena realización y autonomía del individuo. Atilano considera que los aspectos metafísicos dentro del monismo y el determinismo, y los aspectos políticos a donde se encuadra a Spinoza, con Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes, Federico Hegel y Carlos Marx, son secundarios frente a la intención ética del discurso. Sin embargo no hay que olvidar que para Spinoza el Estado es un individuo y cada individualidad representa la integración de elementos en una tendencia a la reafirmación que se hace común, por lo tanto en Spinoza no podemos hablar de individuos aislados ya que el ser humano es una individualidad compleja, integrada por infinitos individuos que mutan para mantener la forma general de su estructura (2E prop. XIII, def., ax. II)²²⁷. Además, cuando Spinoza se refiere a la función ética del ser humano se refiere a su capacidad práctica de transformación, por lo que se critica la ética convencional y se presenta la relatividad de los conceptos de valor, mientras lo que importa es la

²²⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.24.

²²⁵ (Quintus Curtius Rufus) Historiador Romano que vivió bajo el gobierno del Emperador Claudio, en el Siglo I d.C., la única obra que se le conoce es *la Historiae Alexandri Magni Macedonis*, una biografía de Alejandro Magno en diez libros, Véase a Curcio Rufo, Quinto, *Historia de Alejandro Magno*, 1ª Edición, Editorial Gredos, Madrid, 2002, 620 pp.

²²⁶ Domínguez, Atilano, *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, Biblioteca Filosófica, 1ª Edición, Ediciones del Orto, Madrid, España, 1995, p.19-22.

²²⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.129.

estructura general de la política y el Estado, a donde los conceptos de valor se ubican y se hacen funcionales.

Según Atilano Domínguez, es notorio el énfasis que hace Spinoza de las nociones éticas clásicas como son el placer, la riqueza, los honores, y son estas nociones las que producen la base metafísica tanto como el discurso político. Incluso, el intelecto es puesto por debajo de los intereses del proyecto ético que establece, según Atilano, el fin de la perfección y los medios intelectuales para llegar a ellos. Sin embargo en Spinoza no se puede separar entre el intelecto y la voluntad, ya que no hay capacidades sino hechos, como querer o decir y en Spinoza los deseos son reductibles a las afirmaciones. Por tanto el intelecto no puede estar subordinado a la valoración ya que no hay distancia entre los dos, confundándose en un solo y mismo hecho. En tal sentido, dado el esquema general de la necesidad, el libre albedrío queda anulado y por consiguiente toda la empresa ética de la valoración queda reducida a la ignorancia. Hay que tener en cuenta además, que en Spinoza la perfección es una condición ontológica y no representa una función valorativa, que él mismo ha desmitificado, como resultado de comparaciones imaginativas entre la realidad y unos parámetros que han sido construidos en base a los deseos coyunturales y a los intereses de grupo enfocados a la dominación.

Para Fernández²²⁸ la política en Spinoza se convierte en la versión contemporánea de la metafísica. En ese sentido señala que todo el proceso de la salvación, que se narra en la quinta parte de la *Ética*, no podría concretizarse sin una planificación política dentro del sistema, pues para Spinoza es muy importante la conexión entre la teoría y la práctica. Eugenio Fernández defiende la tesis de que en Spinoza no se presenta una ontología pura, que se desentienda de las aplicaciones prácticas. Según el autor Spinoza procede a una integración entre la ontología, la ética y la política, evitando la sospecha que produce una ontología que se separa de la política y una política sin base ontológica, que tenga que tomar la alternativa de quedarse en una descriptiva simple o de dedicarse a la evaluación de la realidad, en base a modelos abstractos. Por lo tanto, según Fernández, la política depende de la ontología y no puede considerarse dentro de una lógica de la separación en la que podríamos hablar de ramas distintas de la filosofía.

²²⁸ Fernández García, Eugenio, *Articulación Crítica de Ontología y Política en B. Spinoza*, *Revista de Filosofía*, 3ª Época, Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, España, Vol. IX, No.15, 1996, p.99-104.

Spinoza considera que la separación de las diferentes disciplinas filosóficas es ideológica. Con esto el filósofo demuestra que la filosofía tradicional aparece incompleta, en todas sus manifestaciones singulares, porque se queda en materialismos estáticos y atomistas, o se desarrolla en la vertiente idealista crítico abstracta, y nunca ha sido capaz de asumir el ser en la totalidad de su presencia. Quedarse en una sola disciplina filosófica es una mutilación de la verdad, porque esta se manifiesta completa e inmediata. En tal sentido la tesis que sostiene Fernández es válida, en cuanto que afirma la integración entre la ontología, la ética y la política para la presentación, en la filosofía de Spinoza, de un ser que se construye así mismo en el marco del Estado (4E prop. LXXIII, esc.)²²⁹.

Con respecto a la función de la política dentro del sistema de Spinoza García del Campo²³⁰ estudió las relaciones entre la metafísica y la política para determinar que, aunque parezca una herejía, Spinoza no hace realmente una metafísica. Si bien en Spinoza hay una formulación metafísica y más concretamente una ontología, no se puede decir que el filósofo holandés hace metafísica a la manera tradicional, sino que sistematiza «una determinada mirada política al mundo». La manera en que Spinoza aborda el estudio del ser es una manera original y nada tradicional, por lo tanto, no se puede confundir a Spinoza con la metafísica tradicional, o sea con la metafísica que representa los estamentos de poder. Pensamos, que el estudio de Spinoza del ser es un estudio válido a donde el ser se muestra como es; pues no se trata de una ontología al estilo tomista, aristotélica, neoplatónica o de emanaciones, sino que la ontología spinozista trata de perfeccionar esos sistemas, cogiendo de cada uno de ellos lo positivo para beneficio de las expresiones del ser en toda su multiplicidad.

Según las investigaciones de García del Campo²³¹, Spinoza no tiene la intención de preguntarse por el ser ni de investigar acerca del ser de los entes; ni en sentido cartesiano, buscar una justificación del saber. Lo que Spinoza quiere es elaborar una ética que se

²²⁹ En este texto Spinoza relaciona la libertad del hombre con su potencia y advierte que la potencia aumenta con el Estado, cuando integrado en el individuo compuesto puede superar las pasiones que evidencian su debilidad. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975 p.337.

²³⁰ García del Campo, J.P., Multitud e Individuo Compuesto, en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.15-36.

²³¹ García del Campo, J.P., Multitud e Individuo Compuesto, en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.19.

independice de las nociones universales, que la metafísica tradicional ha impuesto y justificado. En tal sentido, está buscando que se estudie al hombre dentro de los parámetros de la física mecanicista para conocer el fenómeno humano, como si se tratara de cualquier otro fenómeno de la naturaleza. En tal caso podemos observar que García del Campo ha descubierto el trasfondo de la crítica de Spinoza a la metafísica tradicional y los principios apriorísticos, en los que se basa una ética fundamentada en esa metafísica. Sin embargo, cuando Spinoza se preocupa por la ubicación del ser humano, en las coordenadas mecanicistas, no hace más que continuar una tendencia de su época de ajustar todos los objetos de estudios a los parámetros del método de Galileo; sin que nadie se atreviera, hasta llegado el mismo Spinoza, a aplicar esos parámetros sobre el hombre. La filosofía de Spinoza mantiene la búsqueda de la liberación del hombre y se propone colaborar con un perfeccionamiento progresivo de la naturaleza humana, como parte importante de la naturaleza en general, sin embargo, no se puede separar la ética de la ontología, puesto que lo que se construye a sí mismo, con la conducta, es el ser. Lo que falta aclarar en García del Campo, es la conexión entre el ser del hombre individualizado y los otros seres que componen el conjunto de la naturaleza, lo cual confluye en la especificidad del modo humano en el marco del conjunto de los otros individuos del sistema modal, bajo el principio de que sólo el hombre puede conocer, creerse libre y en su ignorancia trazarse objetivos a donde él mismo resulte modificado. Si esa modificación va a plenitud, tenderá a colaborar con el desarrollo de los otros seres que lo complementan. Debemos recordar que en la primera definición de la Ética Dios o la realidad se define como «*causa sui*», destacando la autogeneración, que es la propiedad principal del ser. Aunque sólo el hombre esté consciente de ésta auto constitución, todos los seres pueden disfrutarla y sentir las mutilaciones en que su potencia es coartada por los agentes externos dentro del sistema de relaciones interindividuales en que se desarrolla la naturaleza.

2.2.1. *Realidad y pasión.* El realismo se constituyó en alternativa al racionalismo en el momento en que tomó en cuenta las pasiones como fuentes de energía esencial, desvirtuadas por el espejo de la imaginación que interpreta las afecciones del cuerpo humano singular. El realismo político de Spinoza se convierte en un caso especial de realismo, cuando se dedica a la determinación y el análisis de las pasiones, con las que

buscamos objetivos y en medio de las cuales, desarrollamos nuestra vida. En los estudios de Eugenio Fernández sobre las pasiones en Spinoza vemos las diferencias que presenta el realismo de Spinoza con las tendencias políticas de su época. En Spinoza el realismo político, tiene base materialista, en el sentido de que rechaza la superioridad de la razón frente a las pasiones. El hombre sabio no se propone erradicar ni controlar esas pasiones, en las que se generan sus apetitos y deseos, sino que busca conducirlos al desempeño feliz del hombre, en el marco del Estado. Eugenio Fernández habla de la oposición de Spinoza a los racionalistas del XVII que quieren reprimir pasiones mientras en Spinoza se busca el origen de estas, para canalizarlas en las instituciones del Estado²³². La trascendencia de la razón frente a las pasiones, que representan el cuerpo humano singular, lleva a los filósofos realistas a postular la represión de las pasiones en el individuo, y promueven esa represión dentro del Estado autoritario. Se ha llegado a esta postura, a partir del enjuiciamiento moral en que las pasiones humanas han sido objeto de burla y los hombres han sido juzgados, burlados y considerados dignos de desprecio, por otros hombres, mientras se fomenta la hipocresía en que unos hombres se presentan como superiores a otros. Todo ello depende de la suposición imaginativa de que los parámetros que establecemos para juzgar racionalmente a la naturaleza constituyen parte de la realidad, cuando verdaderamente son solo imaginaciones que revelan nuestra ignorancia con respecto a las afecciones de nuestro cuerpo y a la carencia que tenemos de ideas adecuadas, sobre esas afecciones que experimentamos directamente y según la secuencia fortuita de las eventualidades.

En el TTP, Spinoza se ha ocupado de este punto crucial en la historia política de la humanidad, porque para Spinoza el tema de la perfección se escapa de las valoraciones imaginativas y abstractas. La sabiduría de una persona, no gana nada con demostrar la ignorancia de otra, y las comparaciones entre singularidades modales que representan necesariamente expresiones distintas de la única sustancia, no tiene sentido racional.

Cuando Spinoza se preocupa por el perfeccionamiento del ser humano en el Estado político, no está hablando de enjuiciamientos morales ni evaluativos. Está hablando de plenitud del ser en su expresión modal y singularizada, está hablando de reducir las miserias en que el hombre se presenta triste en la carencia de su plenitud, que se traduce en

²³² Fernández, E., «De la Compasión a la Piedad: Política de la Generosidad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.263.

insatisfacción. Su filosofía comprensiva, no tiene nada que ver con la moralidad, ni con la valoración, después de haber demostrado que las represiones y las burlas no aportan nada a la realidad y su plenitud metafísica.

Una de las principales diferencias de Spinoza, con respecto al realismo tradicional está en la consideración de las pasiones, como canales de energía para la transformación del ser en el Estado, aprovechando la versatilidad del aparato pasional humano, en una consideración de los aspectos corporales del hombre y con el objetivo de lograr transformaciones reales y existenciales, y no postulando soluciones teóricas, que meramente pensadas, devienen incapaces de lograr las transformaciones reales que el hombre necesita, en el marco de sus limitaciones singulares. Eugenio Fernández, nos habla de la capacidad de transformación, estudiando las definiciones de los afectos que aparecen en la tercera parte de la *Ética*. Por ejemplo, menciona a la misericordia, que siendo definida como la tristeza frente al mal ajeno, puede convertirse en misericordia como gozo, ante el bien de los demás. El amor, como forma de la alegría, puede aumentar la potencia de conocer y actuar y sirve para mostrar la capacidad de transformación que tiene el aparato afectivo, y las implicaciones políticas de esta acción de transformación. Eugenio²³³ también nos habla de la envidia, como una especie de odio que si bien, en cuanto pasión tiene su definición inicial en la tristeza, con la cual se asume la felicidad de otro, puede transformarse y convertirse en gozo con el mal ajeno. Según Spinoza, la misericordia es la pasión antítesis de la envidia y ayuda corregirla (3E def. 23-24)²³⁴.

Estos análisis sobre la capacidad de las pasiones para transformarse, demuestran cómo en Spinoza se supera la ética convencional y evaluativa para convertirla en una «praxis» que alcanza cambios en base a la ontología y en la que el ser resulta transformado contando con la potencia de la pasión. Dentro del esquema de la necesidad, el filósofo considera innecesaria la elaboración de una ética del enjuiciamiento, como podemos ver en la exposición de Fernández, donde la palabra ética, tan importante en el discurso filosófico de Spinoza, representa capacidad de transformación, así como capacidad de acción dentro del marco de la política. Este es el enfoque de la conducta humana, que posteriormente se

²³³ *Ibíd.*, p.263-288.

²³⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.251.

considera como praxis, en que el hombre utiliza su trabajo como fuerza de construcción y complementariedad del ser.

Cuando Spinoza, en su realismo materialista e immanente, cuenta con las pasiones lo hace, asumiendo una debilidad natural en el individuo frente al esquema general de las eventualidades que lo marcan necesariamente y, asumiendo además, que de las pasiones no podemos escapar totalmente, aunque en el individuo compuesto del Estado sumemos fuerzas hacia una acción que progresa positivamente, pero que nunca alcanza su total realización, dentro del marco de la existencia singular. Por eso, Spinoza estudia la relación entre las pasiones y busca la fórmula para que sus efectos opresivos, sobre nuestra individualidad, se neutralicen.

Spinoza, desarrolló en la cuarta parte de la *Ética* las implicaciones políticas de las pasiones con las que según él, tenemos que contar si queremos realizar pasos de avance sobre la realidad carente de la que partimos necesariamente. La debilidad natural en el individuo humano, produce un esquema general de afecciones en que unos hombres resultan dañados por otros y las pasiones proliferan a nivel de los hechos y las eventualidades. La actividad esencial a la esencia individual del modo humano, disminuye necesariamente en este esquema, y esto se traduce en limitaciones y miserias, y en una amplia gama de deficiencias y frustraciones (4E prop. XXXVII, esc.)²³⁵.

Ahora bien, el autor destaca que pasiones tristes como la condolencia morbosa, pueden transmutarse en un deseo activo de hacer el bien y al igual que la vergüenza y la compasión, aunque no son virtudes, pueden funcionar de buena manera en cuanto a que constituyen un rechazo a la miseria y una reacción contra ella. Esto pone de manifiesto que en Spinoza se le da mucha atención a la capacidad transformativa de los afectos, así como a un desarrollo educativo de los factores que promueven esa transformación. En este punto Spinoza plantea, que una lucha contra la maldad, la miseria y la insuficiencia del ser, puede iniciarse a partir de una pasión triste como la compasión, ya que los efectos que produce son canalizados por una sola línea causal. Sin embargo, a partir de la simpatía se teje toda una red de efectos posibles, que depende de una multiplicidad incontrolable de eventos,

²³⁵ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.300-01.

según el orden de la naturaleza, y pueden producirse, tanto la solidaridad como una gran rivalidad, a partir de una misma tendencia pasional.

En estos análisis se evidencia la importancia del Estado en el desarrollo pleno del ser y la necesidad de las instituciones educativas como canalización de unas potencias humanas individuales, que de no recibir la adecuada canalización se corrompen necesariamente y se canalizan a golpe de eventualidad y manipulación en las que sigue imperando el estado de naturaleza, en que se desarrolla la peligrosidad y la neurosis.

Cuando Spinoza habla de la multiplicidad de las cadenas complejas causales que se generan en base a la pasión simpatía que tiene importancia socializante de primera índole, por cuanto refleja las estructuras integradas que tiene el hombre en la base del cuerpo, nos está hablando de los errores educativos que cometemos tradicionalmente, en que nos limitamos a preparar la mente de los niños²³⁶ hacia pasiones alegres, sin tener en cuenta la multiplicidad creciente de afecciones que tienden al infinito y que se producen en base a la causalidad eficiente, de tan alta complejidad, que no puede ser controlada por educador alguno. Simpatía formalmente entendida, y disociada de la eficiencia, nos lleva a compromisos con causas que desconocemos. Nos lleva a socializar con las causas que nos hunden necesariamente, por miedo al riesgo en que la acción desarrollista, sea vista como demencia. Esta formalidad, nos lleva necesariamente a represión, mientras se ha originado en el cultivo de una pasión alegre, y Spinoza muestra cómo necesitamos instituciones en que las causas eficientes sean integradas en la superación de limitaciones aberrantes y en que los objetivos comunitarios se fomenten para la liberación del hombre. Ni siquiera podemos seguir ingenua y espontáneamente las pasiones alegres como aumentos de nuestra potencia esencial, porque hasta de las pasiones en que esa potencia disminuye, podemos sacar provechos en que se vislumbra la limitación de la miseria. En esto Spinoza destaca la necesidad de acudir a la razón como guía educacional y políticamente institucionalizada. Ella tiene la función de ayudar a que el hombre utilice su potencia esencial en la desvirtuación especular de las pasiones, para su propia plenitud, liberación y progreso.

²³⁶ En la *Ética* (1E, ap.) Spinoza nos dice que todos los hombres nacemos ignorantes y que el dominio cognoscitivo que lleva a la liberación es algo que debe desarrollarse a través de la educación. Spinoza habla además de la fluctuación de ánimo que hay en los niños y de su tendencia a la imitación afectiva debido a las condiciones inestables de su cuerpo (3E XXXII, esc.). Esto demuestra nuestra ignorancia originaria, por lo cual somos pasionales por necesidad. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.215.

El orden de la naturaleza nos está señalando, la gran complejidad de las cadenas causales que se desarrollan en la realidad. Una complejidad que no permite al hombre el control absoluto de sus circunstancias, a pesar de que, con la investigación científica, el hombre se acerca a un dominio progresivo que tiende al infinito²³⁷.

La imitación de los afectos, tiene claras implicaciones políticas, porque los afectos tienen alcance colectivo y pueden, con mucha facilidad producir efectos contrarios y de manera incontrolable. Todo esto en Spinoza, para mostrar la inseguridad, la incertidumbre; la gran variabilidad y versatilidad que se esconde en el terreno pasional y en el espectro de la imaginación.

La versatilidad del aparato pasional, que Spinoza trabaja en las definiciones de los afectos, nos lleva a establecer una conexión directa con el desarrollo de la individualidad y de la singularidad de los individuos que componen el Estado. Puesto que no hay dos pasiones iguales en el mundo, haciendo que las pasiones dependan no solamente de los cuerpos sino de las historias de cada uno de esos cuerpos inmersos en el orden variable de los encuentros, resulta que la comunicación se hace a «grosso modo» porque nadie puede entender lo que otro siente, en el sentido de interpretar que está alegre o triste, o envidioso, o generoso, o valiente, etc., mientras que lo único que podemos hacer es interpretar lo que escuchamos con respecto a lo que sentimos nosotros mismos, que a su vez no podemos comunicar. Por eso, el objetivo de Spinoza en la cuarta parte de la *Ética*, es promover, a través del Estado, las pasiones compartidas, como reacción a afecciones sentidas en el cuerpo comunitario del Estado²³⁸. En Spinoza, la integración de los individuos en la sociedad no se hace con una razón que se impone en abstracto, sino con una razón que va a

²³⁷ En el Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE I, 30-31)), Spinoza relaciona el conocimiento con el punto de partida y con el objetivo y se niega a buscar un punto de partida absoluto, para el inicio del conocimiento, hablando de que nos embarcaríamos en una regresión al infinito si buscáramos la justificación de cada idea. Sin embargo, (TIE I, 33) Spinoza define una secuencia de instrumentos intelectuales con los que se adquiere cada vez una mayor fuerza para realizar otras obras intelectuales, poniendo más interés en el futuro que en el pasado del conocimiento. Allí nos habla de una secuencia de conocimientos que lleva cada vez más lejos la investigación, y que nos lleva progresivamente a la cumbre de la sabiduría. Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España. 1988, p.87.

²³⁸ En el TTP XVII Spinoza establece que el hombre tiene las pasiones que inspira el estado. Ver Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.73 y ver a Macherey, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p. 97. Establece que el objetivo de Spinoza en la cuarta parte de la *Ética* está en recomendar la promoción de las pasiones compartidas en el marco del Estado.

colaborar con la producción de pasiones comunes. Una integración a donde la potencia de la energía de la base pueda ser utilizada para ejercer el poder. Para lograr esto, hay que superar el dualismo tal y como Spinoza lo hace en su filosofía política.

La filosofía de Spinoza rechaza las abstracciones que pasan por encima del esquema pasional, en el tratamiento de la política. De ahí parten todos sus intentos y todos sus esfuerzos por superar los dualismos que se aplican en la filosofía de su tiempo y que el filósofo acusa de no realistas, porque no toman en cuenta las pasiones como realidad humana en que se canaliza la potencia individual. Su respeto por Maquiavelo depende de la consideración de las pasiones y su separación de Hobbes, puede interpretarse como un desencanto frente al proyecto del realista inglés, de enfrentarse con el aparato pasional humano en una dinámica capaz de explicar las eventualidades políticas.

Spinoza compara al hombre racional con el hombre no esclarecido y dice que el hombre, con la razón desarrollada conoce la necesidad de cada cosa, y por eso nada odiará ni despreciará; ni le provocará burlas; ni sentirá compasión. Se esforzará por hacer el bien y siempre estará intentando alegrarse. (4E, prop. LXXIII, esc.)²³⁹. Sin embargo cuando no se ha desarrollado la razón en la falta de instituciones políticas, las pasiones como la compasión, tienen una función que cumplir, sobre todo cuando la razón no gobierna totalmente y cuando somos impactados por una gran cantidad de afecciones pasivas.

En Spinoza se tienen en cuenta las instituciones políticas para el desarrollo conveniente de la racionalidad. Un desarrollo educativo aislado de las instituciones del Estado, representaría una frustración, mientras que las instituciones educan en la justicia y la equidad que la razón aconseja como beneficiosas para el desarrollo pleno de la vida humana.

Según Spinoza, el que ni por la razón, ni por la compasión se mueve a prestar auxilio a otro es llamado con justa razón, inhumano y se muestra como no semejante al hombre. De esta manera, vemos cómo la compasión funciona como una garantía mínima de humanidad, y que representa un vínculo elemental con nuestros semejantes, en el marco de un mundo inhumano, que evidentemente no se hizo para el hombre. Desde este punto de vista y como no hay ningún hombre completamente racional, la compasión unida a la razón, nos auxilia y nos ayuda en la tarea de librarnos de las miserias que nos afectan a

²³⁹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.337.

todos. Aún así lo más conveniente para el individuo humano, no son las pasiones tristes como la compasión que no son plenamente positivas, sino el esfuerzo por procurar el bien y por ayudar a conseguir la alegría propia y de la comunidad. De modo que, dentro del marco de su ambivalencia natural, los afectos resultan ser una ayuda para la realización de una vida comunitaria, más placentera. No tiene nada que ver si esta vida comunitaria se realiza, por interés propio o con actitud servil, en cualquier caso los afectos alegres se multiplican y resultan reforzados.

Las reflexiones de Eugenio Fernández giran en torno a la justificación de la soberanía del Estado político y a la conveniencia utilitaria que se desprende del establecimiento del Estado. Cuando salimos de la situación del estado de naturaleza y nos dirigimos lograr el ejercicio efectivo de nuestros derechos naturales, lo hacemos en nuestra condición de seres de la naturaleza en que se manifiesta la potencia creadora de Dios. A través de la racionalidad desarrollada en el marco de la comunidad, Spinoza ha destacado la importancia de las acciones que se logran en el hombre a partir de las ideas adecuadas que pueda tener de sí mismo y de su entorno, pero Fernández está contando con la presencia ineludible de las pasiones que muestran como cuestión de hecho, que las ideas inadecuadas no pueden evitarse del todo y que siempre habremos de contar con ellas. En las pasiones alegres, se aumenta nuestra perfección como aumento de nuestra cantidad de realidad en la existencia y por eso las pasiones alegres y su cultivo ha resultado importante factor de desarrollo en el Estado. Con el estudio de las posibilidades de la compasión Eugenio Fernández ha querido mostrar en ejercicio, la amplia gama de variabilidad en que las pasiones pueden establecer sus relaciones y señalar el papel de la educación institucionalizada en la canalización racional de las pasiones, en que estas son conducidas al perfeccionamiento del hombre en el Estado.

2.2.2. La función de la razón. Desde el Tratado para la Reforma del Entendimiento (TIE), Spinoza trata el problema de las pasiones y sus implicaciones políticas. Estas se consideran problemáticas porque en los racionalistas, las pasiones habían sido reprimidas teóricamente, en función de la racionalidad y en justificación de los autoritarismos. Según Spinoza, para las transformaciones que contempla en el desarrollo de su proyecto filosófico, hay que contar con la energía individual de la base, en el seno de la multitud, en

una filosofía que busca la liberación del hombre y su realización en la estructura democrática (TIE I, 13)²⁴⁰. Sin embargo, las pasiones desunen, crean discusiones, cismas, incomprensiones, etc., y Spinoza se propone clarificar el aparato pasional hasta llevarlo a la determinación de un objeto que pueda ser apetecido por todos los individuos de una comunidad y lograr así que se forme un individuo compuesto, que con una sola mente busque un solo objetivo y tenga una misma pasión (4E prop. XVIII, esc.)²⁴¹. Las pasiones son interpretaciones imaginativas de las afecciones, que producen en el cuerpo individual los objetos del mundo exterior. En el TIE, estaba preocupado por la disidencia que genera el desarrollo pasional del hombre y por las consecuencias disolventes que trae la persecución de objetos concretos de deseos, cuya obtención se confunde con la felicidad. Buscaba conectar a las pasiones con el conocimiento, realizando la tendencia de conectar opuestos en una realidad continua en la que se hayan superado las dicotomías y oposiciones abstractas. Las relaciones entre la sociedad y la razón se conectan con la alegría en textos como el siguiente en que Spinoza dice:

“Después de haber aprendido por experiencia que todo lo que suele ocurrir en la vida ordinaria es vano e insignificante, cuando advertí que todo lo que era para mí causa u objeto de temor no tenía nada de bueno ni malo, sino en cuanto el espíritu era afectado por ello, decidí finalmente averiguar si existía algún bien verdadero y que pudiera ser comunicado y que moviera al ánimo por sí solo sin el concurso de las demás cosas, es decir, si hay algo que una vez descubierto y alcanzado permita gozar eternamente de una alegría constante y suma (TIE, Cap. I,1)²⁴²”.

Según el texto citado más arriba, Spinoza se muestra, al igual que en Aristóteles (384-322 a.C.)²⁴³, buscando una superación de la parcialidad de los objetos concretos del deseo. Busca un objetivo que pueda ser perseguido por todos los hombres y que sea capaz de decidir la balanza entre los bienes alternativos deseados de hecho, poniendo fin posible a una discusión moral. La intención política está en este sentido evidenciada, por la

²⁴⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España. 1988, p.79.

²⁴¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.285.

²⁴² *Ibíd.*, p.75.

²⁴³ Aristóteles, *La política*, 4ª Edición, Editorial Panamericana, Colombia, 1977, 236 pp.

inconformidad ante la presencia de objetos múltiples de deseo, en una comunidad que se deshace por la falta de un objetivo compartido.

En la *Ética a Nicómaco*²⁴⁴, Aristóteles inicia la meditación acerca de la conducta buscando un objetivo que pueda ser perseguido por todos los seres humanos y que sea además autosuficiente en el sentido de que las acciones de los hombres en la sociedad, aunque sean variadas, puedan ser orientadas hacia la obtención de ese bien. La autosuficiencia que Aristóteles le exige como criterio a ese bien supremo, es lo que independiza a ese bien de cualquier acción concreta, que desplazándose en el espacio tiempo pueda usurpar la especie de trascendencia mediata, que ese objetivo colectivo debe mantener²⁴⁵.

Según Spinoza nos dice en el TIE, los hombres se mueven a la búsqueda de riquezas, honores y placer, pero según el filósofo tenemos que superar este hecho ya que nos hace dependientes con respecto al medio social y coarta nuestra subjetividad individual, alejándonos del desarrollo de nuestra naturaleza humana y del verdadero bien que debemos perseguir, que es esa naturaleza humana que poseemos (TIE, I, 7-8)²⁴⁶.

Pero Spinoza no es abstracto con respecto al objetivo que desea determinar, piensa que los objetivos que el hombre busca de hecho no son malos en sí mismo, sino sólo en cuanto se les considere objeto último o definitivo y no como simples medios para la obtención de un objetivo colectivo que justifique la acción del hombre en el marco de la sociedad (TIE, I, 17)²⁴⁷. Él parte, para su proyecto filosófico, de una consideración antropológica, lo cual indica que su interés está en que la filosofía pueda ayudar al hombre para que este pueda alcanzar realización y felicidad, en un mundo en que la dominación y las facciones ideológicas impiden que el hombre alcance la plenitud de sus potencias, ya que las pasiones se entrecruzan produciendo dolor y miseria.

El pensamiento de Spinoza cuenta con el ejercicio del conocimiento racional de la realidad para alcanzar la meta filosófica de liberación, y parte del axioma de que este conocimiento de la regulación necesaria, es posible. La razón cumple una función de

²⁴⁴ Abril, Pedro Simón, *Ética de Aristóteles*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, España. [En línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com> [02/12/2003].

²⁴⁵ En Aristóteles el objeto de deseo es trascendente a nivel epistemológico metafísico.

²⁴⁶ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.78.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p.81.

colaboración con respecto al primer tipo de conocimiento que es el conocimiento imaginativo a donde se generan las pasiones y En sus primeros escritos Spinoza muestra una tendencia a minimizar el aparato pasional, desde su teoría del conocimiento. Sin embargo, la razón no es una función aislada, sino que se conecta con las otras formas de conocimiento que Spinoza presenta desde el TIE y por lo tanto hay una conexión necesaria entre el primero y segundo grado de conocimiento. Spinoza convierte a la razón en una racionalidad de asistencia y supletoria, que es continua con respecto a las tendencias imaginativas y corporales. Una razón que colabora con la potencia de las pasiones, porque representa la energía esencial de los seres humanos individuales que forman parte de la comunidad y que se integran a la multitud.

Javier Peña destaca el papel de la razón en la preocupación que Spinoza manifiesta por el hombre, sus sufrimientos y sus desarrollos, porque según Spinoza, es la razón la que hace posible la realización integradora en la política. Se ha dicho que en la filosofía de Spinoza se enlazan por primera vez los conceptos de razón y libertad²⁴⁸ y esta conexión aparece plena de sentido, ya que el ejercicio de la racionalidad es condición para que los hombres comprendan su mundo y a ellos mismos, dentro del sistema de leyes universales necesarias. Y sólo en esta comprensión adecuada de los acontecimientos, se produce el ejercicio de la libertad.

2.2.2.1. *Imaginación y razón en la acción política.* Los estudios de Miquel Beltrán aportan el esclarecimiento de la relación entre las tres funciones de conocimiento, y nos ayudan a ver una racionalidad conectada con las pulsiones del cuerpo, permitiéndonos notar cómo en Spinoza se cuenta con la energía pasional, para la resolución de los problemas del hombre en colectividad. En sus investigaciones sobre los tres géneros de conocimiento en Spinoza y las implicaciones ontológicas que tiene a este nivel la epistemología, Beltrán²⁴⁹ señala la diferencia entre el determinismo y la predestinación. Según el autor hay que destacar la función constructiva del primer grado de conocimiento, pero en todo hombre, medianamente racional, tienen que darse necesariamente ambos tipos de conocimiento, ya que no se puede ni pensar que la razón elimine el nivel del conocimiento sensitivo, gracias

²⁴⁸ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones PAIDOS, Barcelona, 1981, p.144.

²⁴⁹ Beltrán, Miquel, Spinoza la Simultaneidad de los Tres Géneros de Conocimiento, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Editorial Complutense, Madrid, No.28, 1994, p.320-330.

al cual se desarrolla la facultad de la imaginación, y el cual implica todas las posibilidades de transformación de lo real. Si bien el determinismo tiene sus ventajas, en cuanto a que nos descubre como instrumento de la naturaleza en la acción, nos libra de carga de culpabilidad y nos permite conocer las leyes de determinación, en que se producen los acontecimientos. En ese sentido, si todo nuestro conocimiento fuera del segundo grado, es decir racional y operara a través de nociones comunes, se bloquearía nuestro trabajo ético. Todas las funciones que realizamos sobre el ser y sobre nosotros mismos, como parte de la naturaleza, también resultarían bloqueadas. Pero también, la ignorancia de la determinación produce una confianza en la libertad que promueve la actividad ética y que es la responsable de todas las transformaciones en la historia. De este modo, todas las posibilidades de transformación dependen de la ignorancia del determinismo, que se hace presente en el primer género de conocimiento. Miquel Beltrán²⁵⁰ destaca puntos en Spinoza, en la defensa del primer género de conocimiento y en los que recomienda que no se tienda a la eliminación de esa forma primordial del conocimiento, que tiene que ver con la fe, con la confianza y con la imaginación. Por tal razón, y desde la quinta parte de la ética, Spinoza nos llama a conocer más cosas singulares en las cuales nos acercamos al conocimiento de Dios y destaca la función ética del hombre, hasta el punto de llamarle Ética a su obra más importante. En ella confunde, deliberadamente, las diferentes ramas de la filosofía y además, debemos tomar en cuenta la insistencia de Spinoza en la causalidad eficiente, que depende de la capacidad de acción desplegada por el hombre en el mundo, mientras confía en su libertad. El punto de vista en que Spinoza destaca la modalidad supera los planteamientos epistemológicos y trasciende las barreras entre las ramas de la filosofía según las clasificaciones convencionales. Antes de Kant, Spinoza intuye la fragilidad de la barrera ontoepistemológica, porque pone el acento en el sistema de los modos singulares como agentes de eticidad en el marco de la política, destacando como dice Beltrán, la importancia del conocimiento sensitivo en una estructura epistemológica en la que tienen lugar sensibilidad y razón.

Pero en la nueva racionalidad que se plantea en Spinoza no podemos establecer una superioridad de la razón sobre el resto de las pulsiones psicológicas. No hay intelectualismo moralizante que presente la superioridad de los valores intelectuales y la preponderancia de

²⁵⁰ Ibídem, p.320-330.

la mente sobre el cuerpo aunque en la quinta parte de la *Ética* Spinoza habla de la beatitud como objetivo humano de perfeccionamiento, mientras que en su filosofía hay un objetivo de superación, como podemos ver en el siguiente texto:

“La suprema virtud del alma consiste en conocer a Dios, o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento. De esta suerte, quien conoce las cosas según dicho género pasa a la suprema perfección humana y por consiguiente, resulta afectado por una alegría sorpresiva, y acompañada por la idea de sí mismo y de su virtud (E5 prop. XXVII, dem.)²⁵¹”.

En este texto, Spinoza nos habla del conocimiento de Dios como virtud suprema del alma y esto no se debe confundir con una ascética²⁵², puesto que debemos recordar que para Spinoza el alma es la idea del cuerpo singular. La conexión entre el conocimiento y la virtud fue puesta en escena por el filósofo, desde el principio, en el TIE. Sin embargo, debemos tener en cuenta que la liberación de pasiones solamente se puede realizar en el Estado político ya que previo a la sociedad civil, el hombre se encuentra en el estado de naturaleza y sujeto a las pasiones necesariamente. De la misma manera en que Spinoza plantea la necesidad del Estado para la superación de las pasiones y para el ejercicio del segundo grado de conocimiento, lo hace también a nivel ontogenético, puesto que para Spinoza los niños permanecen en el plano de la dependencia pasional más absoluta y en la medida en que se desarrollan, en el dominio de la determinación, adquieren progresivamente su liberación (3E prop. XXXII, esc.)²⁵³. De modo que sólo en el Estado y

²⁵¹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.378.

²⁵² La ascética o ascetismo, según Eduard Bernstein, es una virtud burguesa que implica la racionalización ascética de toda una vida tradicional. El calvinismo, según Doyle, desarrolló la moralidad ascética que llevó al ahorro, acumulación, humildad y prudencia, así como a la reinversión de los capitales en el flujo de la producción capitalista. Nada de gastos, nada de suntuosidad. La moralidad provisoria, fue detectada por Max Weber como el origen de los grandes capitales en el capitalismo mercantil. Ver a Weber, Max, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Introducción y Edición Crítica de Francisco Gil Villegas M., Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 2003, p.175-177.

²⁵³ Según establece Deleuze, al nacimiento somos colmados necesariamente de afecciones pasivas. Nacemos separados de nuestra esencia y de nuestro grado de potencia y de acción. (Deleuze. OC p 217) Spinoza destaca la condición especial de los niños en cuanto a su tendencia a la imitación, ya que la imaginación depende del cuerpo y el cuerpo de los niños pequeños está en oscilación constante. Esto produce una imaginación activa que los convierte en pasionales y reverberantes, con respecto al mundo exterior. El filósofo trata el tema de los niños cuando está justificando la tendencia del hombre a la vida social y soportándola sobre la facultad imaginativa. Por tanto el hombre que tiende a la sociabilidad no es solamente el hombre racional sino todo hombre, debido a su tendencia imaginativa hacia la socialización; una tendencia que puede verse desvirtuada por una imaginación corrompida. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.215.

el marco de sus instituciones el hombre puede superar el estado de plena dependencia y actuar en consecuencia con el impulso de su esencia²⁵⁴.

En los estudios de Alain²⁵⁵ sobre Spinoza podemos ver que la esencia de la realidad singular, en cada uno de los individuos, es la voluntad de ser. Para Spinoza el hecho de mantenerse en el ser, ejercitando la capacidad de acción de la esencia, es la virtud, mientras que la esclavitud es lo que me hace responder a causas externas. También es esclavitud desear cosas que no me liberen de lo que me obstaculiza, en este sentido el esfuerzo por permanecer en el ser implica el intento de superar las pasiones; pero destruirlas mortificando el cuerpo y restringiendo el alma con una ascética sería como querer una virtud ajena, que no es de la persona propia. Spinoza explica bien claro como, ejercitando la virtud en el proceso de perfeccionamiento no se puede intentar superar la esencia; lo que hay que buscar es superponer la vida racional sobre la pasional, contando con ambas y tratar de actuar, según lo que se pueda explicar por la naturaleza propia de la esencia. Ser es actuar y ser es ser virtuoso. De manera que a más acciones originales y autónomas más virtuosos somos y más independientes, con respecto al medio exterior. Lo bueno para cada uno de los seres es ser y actuar. La tristeza es siempre un mal, pero la alegría representa siempre un bien para el ser en la cual se establece, que se ha dado un paso a una existencia mejor. No debe confundirse en Spinoza el placer con el regocijo, ya que en el regocijo no hay exceso, puesto que se constituye en un placer que se reparte por igual en todas las partes del cuerpo y por lo tanto, en todas las partes del alma. En la alegría pasamos a una mayor perfección, a diferencia de lo que ocurre con el placer, donde se le da preferencia a una parte del cuerpo en desmedro de las demás.

En el marco de una ontología materialista y progresiva la diferencia entre el placer y el regocijo de la felicidad adquiere sentido político. Las estimulaciones placenteras de parte del cuerpo humano singular, se corresponden con las aristocracias y totalitarismos en los que todo el cuerpo social trabaja para beneficios de unos pocos, que se convierten en

²⁵⁴ Según Smith el objetivo de la cuarta parte de la Ética es destacar el poder de la política para incrementar el poder y la libertad del hombre, frente a las pasiones. Spinoza demuestra que la libertad es la finalidad del contrato, superando a los racionalistas de su época que pensaron de manera negativa, que el contrato sólo garantizaba la simple protección (4E XVIII, esc.). Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, 2007, p.165.

²⁵⁵ Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2007, p.107-116.

déspotas exigiendo que todo en la sociedad política gire en torno de ellos mientras que la alegría que evidencia la plenitud ontológica se corresponde con la democracia en que todos participan del aumento de la potencia en la estructura social.

Para Spinoza, cuando se habla de la razón, frente a las pasiones se relaciona la función de conocimiento con la ontología en la cual el ser resulta construido en su actuación. En ese sentido, desde el Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE), Spinoza está señalando una correlación estrecha entre los modos de conocimiento y los modos de ser y actuar. Según Eugenio Fernández²⁵⁶, las ficciones, como modo de conocimiento que desarrolla la imaginación, en base a las ideas inadecuadas, fomentan la impotencia y la dependencia, mientras que la razón intensifica la potencia y genera libertad. Cuando el filósofo critica la filosofía abstracta dentro de su realismo político está enfrentando dos filosofías con esquemas diferentes. Defiende una postura materialista que cuenta con la efectividad de las causas eficientes enfrentándose con una filosofía idealista, que utiliza a la razón como instrumento de dominación y que pretende juzgar a los esquemas de deseos reales para ridiculizarlos y empobrecerlos en su potencia transformadora.

Spinoza defiende su postura filosófica como lenguaje del ser. En ella el ser se expresa directa y positivamente, por lo cual Spinoza dice que la suya es la única filosofía. No acepta como discurso filosófico los desarrollos teóricos en que se desvirtúa el ser, mediatizándolo según las intenciones ideológicas de la dominación. Spinoza ha sido el primero y el principal desmitificador de la ideología, como discurso de la manipulación. En base precisamente al establecimiento de dicotomías falaces que en el pensamiento de Spinoza no significan nada, mientras representan un absurdo. No pensamos que en Spinoza se está procediendo a la oposición entre dos filosofías, una positiva y una negativa. En Spinoza solo hay una filosofía, la suya, que es en la que habla el único ser que es. La otra es una más entre las mitologías, y colabora con el desgaste de las energías humanas poniéndolas a buscar lo que no es.

Pero para Spinoza lo que es, es carente, limitado, singular e incompleto, y la filosofía de Spinoza no debe confundirse por esto, con una justificación de los estados

²⁵⁶ Fernández García, Eugenio, Articulación Crítica de Ontología y Política en B. Spinoza, *Revista de Filosofía*, 3ª Época, Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, España, Vol. IX, No.15, 1996, p.99-104.

sucesivos de la situación. Pensamos en cambio que reconociendo su materialismo y su postura política en el marco del realismo en que la racionalidad trabaja en colaboración con las pasiones desde el seno del Estado, hemos de entender su filosofía como una de transformación de la realidad, hacia formas cada vez más plenas y felices, en tendencia progresiva a la integración de individualidades que sean por supuesto respetadas en sus cualidades singulares y específicas.

Spinoza representa un intento de repudiar las mediaciones que introduce la burguesía mercantil, entre las bases populares y el Estado; entre consumidores y productores; entre gobernantes y gobernados. La filosofía en las manos de Spinoza, según Antonio Negri²⁵⁷ ha destacado que mientras el racionalismo abre contraposiciones en la textura de la realidad, el filósofo holandés establece el hilo de la continuidad entre los polos abiertos en las primeras crisis del capitalismo. A pesar de que abundan las contraposiciones en la filosofía racionalista entre voluntad-entendimiento, apariencia-realidad, gobernantes-gobernados, Spinoza se niega al reconocimiento de tales enfrentamientos abstractos en el seno de una realidad positiva y afirmativa que se desarrolla en un solo sentido. Todas las contraposiciones que se establecen en el racionalismo europeo del siglo XVII, se basan en la dicotomía principal establecida por Descartes y que es la que opone a la extensión con el pensamiento.

En el dualismo, el alma es superior al cuerpo y la razón es superior a las pasiones. Sin embargo en las relaciones entre la moralidad y la metafísica se nos presenta una razón que pone norma a un esquema pasional caótico y esto se traduce, políticamente, en la justificación de la represión. En la filosofía de Spinoza, el ser aparece de manera inmediata y unívoca, eliminando toda mediación, así como a toda superioridad de la razón sobre la pasión. Por lo tanto, en el materialismo de Spinoza lo principal es el cuerpo y la vivencia imaginativa de esas afecciones corporales, que se traducen como pasiones en el alma que es la idea del cuerpo, en cuanto que dependiente del punto de vista corporal, extenso y material. De modo que para Spinoza la razón está al servicio de las pasiones²⁵⁸. Sin

²⁵⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.244.

²⁵⁸ Según Henry, el intelectualismo de Spinoza se contradice con el intelectualismo abstracto (3E VI y IX), porque en Spinoza hay un intelectualismo vivo que tiene que ver con el cuerpo y con el deseo. Las ideas no se separan del deseo (Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones la Cebra, Buenos Aires, Argentina, Traducción de Axel Cherniasky, 2008, p.118). Por lo tanto la razón, según Spinoza, tiene que limitarse a

embargo los esquemas pasionales producen necesariamente desacuerdos debido a que no hay dos cuerpos iguales, ni dos secuencias experimentales semejantes y por lo tanto hay un alto índice de variabilidad en las pasiones, produciendo un solipsismo, en los límites, en que la comunicación se hace imposible.

Según Spinoza, la razón es la instancia que hace posible el punto final del desacuerdo. Al igual que Platón, Spinoza piensa que cierto tipo de sociedad es condición necesaria para la producción, en su seno, de hombres libres (TTP XX)²⁵⁹, aunque acepta que puede darse de manera aislada el hombre sabio. En el Tratado Teológico Político (TTP III)²⁶⁰ Spinoza se apresura a separar a la libertad del libre albedrío, en unos textos en que la hace coincidir con la obediencia, mientras compara al siervo con el hijo y con el súbdito de un estado, para decirnos que la libertad puede realizarse en obediencia ya que depende de la carga utilitaria de acción para el agente. Aún para un sabio, resulta conveniente la estructura política racional.

Cuando mencionamos el racionalismo de Spinoza, debemos especificar que se trata de un racionalismo que Francisco José Martínez²⁶¹ ha llamado con mucho acierto, «racionalismo temperado», porque no se trata de una racionalidad impositiva que se enfrenta al aparato pasional para intentar controlarlo, sino de una racionalidad que toma en cuenta la época en que se mueve y que se enfrenta a los positivismos y a los espiritualismos racionalistas, sirviendo de antídoto y de prevención. Spinoza confía en la razón para que podamos llegar a la felicidad utilizando el conocimiento. En Spinoza el conocimiento está relacionado con la ontología porque en el conocimiento racional, el ser humano aumenta su potencia y su alegría como índice de progresión en la plenitud de su ser, cuando se descubre como causa eficiente de su propia idea y cuando se independiza progresivamente de las afecciones de los factores externos. La función de la razón con respecto a nuestro objetivo depende de la selección de los encuentros en la búsqueda de pasiones alegres y de lograr un aumento de nuestra energía creativa para la promoción de acciones, en las que se

reorganizar los afectos, porque en Spinoza no hay una razón represiva sino una razón materialista que surge del conocimiento y se desarrolla en el dominio de la idea, como unidad intelectual y afectiva.

²⁵⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.210.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p.56.

²⁶¹ Véase a: Martínez, F., José, *La Contemporaneidad de Espinoza: Resistir a la Crisis*, en: *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.37-52.

crece nuestra esencia individual. La función de la razón en Spinoza depende de la liberación que ella puede ofrecernos frente al poder engañoso de la imaginación. Por su parte la imaginación, casi siempre sirve de fuente de superstición y de error. Pero esa tendencia que tiene Spinoza de confiar en la razón para una liberación de las pasiones, que nunca se realizará, absolutamente, se combina con una apuesta por los placeres de la amistad y por el cultivo de la potencia del cuerpo. Hay que tener en cuenta de que en el republicanismo de Spinoza, hay una tendencia racional al respeto por las instituciones, como guía educativa para el control de las pasiones. Sin embargo Spinoza no se acerca a la idea de patria de una manera ingenua, sentimental o tradicionalista, sino que para él el Estado se asume de manera realista, como conjunción de las potencias individuales y para llevar al acto el derecho natural de los individuos.

2.2.3. *Individuo y Sociedad.* En el Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE) Spinoza denuncia sus intenciones políticas, dentro de su pensamiento, que quiere conectar a la determinación con la libertad. Definitivamente la estructura política en que el hombre se desarrolla, necesariamente, es tema primordial en el discurso spinozista como podemos verlo en la siguiente cita, cuando el filósofo nos dice que:

“Este es pues es el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y mi deseo (TIE 14)²⁶²”.

En los filósofos realistas, como Hobbes, el individuo se considera una entidad aislada de dificultad para la asociación, las contradicciones que se presentan en el modelo del capitalismo mercantil, son asumidas por Hobbes²⁶³ como naturales y como esenciales a

²⁶² Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.80.

²⁶³ Negri habla de Hobbes como vocero de la burguesía que identifica las tendencias humanistas a la apropiación individual como violencia natural y que ha de ser superada políticamente. Spinoza leyó la crisis con otros ojos e interpretó esta como expresión de la apropiación, quedándose con la idea del poder de la esencia y su fuerza constructiva. Negri defiende y asume la tesis de Mcpherson en el sentido de que Spinoza aprovecha los aspectos progresistas de la crisis del mercado del XVII como la espontaneidad individual y la apropiación de las fuerzas productivas. La dinámica del modo singular individualizado y la multitud como

la naturaleza humana, sin embargo en Spinoza el hombre no se considera naturalmente reacio a la socialización. En la filosofía de Spinoza no se aceptan las contraposiciones, por la característica principal su filosofía, de ser absolutamente positiva. Hay que tener en cuenta que es una filosofía a donde todo es verdadero y la única deficiencia que se encuentra en lo falso es una mutilación o carencia que depende del conocimiento y no de la realidad misma. Por eso, para Spinoza, hay una continuidad ontológica entre el individuo y el Estado, dentro de una gran línea en la que se conectan las distintas individualidades y a donde se aumenta positivamente el índice de la potencia, expresado en cada una de ellas.

En contraposición a la postura realista clásica de que el hombre es difícil de socializar, Spinoza demuestra que el hombre en sí mismo es una organización integrada de individuos (2E prop. XIII, def., ax. II, Lema III)²⁶⁴ y que entre los bienes que puede escoger, el más excelente es otro ser de su misma naturaleza (4E prop. XVIII, esc.)²⁶⁵, con el cual pueda socializar y relacionarse de manera positiva y creativa, aumentando con ello su potencia esencial. Para Spinoza el hombre que no se puede socializar es un esclavo, porque en su visión mecanicista de la antropología, si su energía está sola contra el mundo no puede expresarse. Esa expresión, a la que Spinoza le da tanta importancia, es una expresión esencial, que tiene que ver con la conexión de la propia potencia, que es la esencia de cada individuo con la potencia de otro semejante, para reforzar y para conquistar progresivamente una libertad que depende de esa organización (TTP XX)²⁶⁶. La justicia depende de los decretos del soberano y la piedad suprema es la paz en el Estado. No hay paz sin embargo, si cada uno vive a su arbitrio.

El problema de la relación entre el individuo y la sociedad se plantea cuando se asume a la sociedad, como un conjunto de individuos dotados de una psicología determinada, desde la cual los intereses comunitarios, no pueden explicarse más que hablando del sacrificio personal. Dentro de este cuadro tendríamos que escoger entre el bien del grupo y el bien propio, mientras que toda acción altruista o solidaria resultaría

individuo compuesto, son aspectos extraídos por Spinoza de la crisis mercantil. Ver a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.48-50.

²⁶⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.127.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p.285.

²⁶⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.212.

interpretada psicológicamente y sería difícil de justificar. En Spinoza, sin embargo, aparece conectado el interés individual con el colectivo, pues según nos dice en el texto, muchos serían los problemas que se presentan al hombre esclarecido, que ha logrado individualmente una comprensión de sí mismo, en cuanto que parte de la colectividad y la naturaleza, si se encuentra en el seno de una masa idólatra de fácil manipulación. La persecución sería el curso de la acción, mientras que el hombre esclarecido y aislado no podría alcanzar la felicidad.

El tipo especial de racionalismo en Spinoza, se muestra en el objetivo de lograr que *todos entiendan lo mismo que yo* en la búsqueda de un acuerdo, que por supuesto cree posible y dentro del cual caben las diferencias. En este sentido el filósofo se muestra prudente y recomienda ciertos principios de moralidad transitoria, para que el hombre planifique sus encuentros felices, evitando tristeza y reducciones de su potencia, en ese sentido nos que:

“El hombre libre que vive entre ignorantes procura, en la medida de lo posible, evitar sus beneficios. Cada cual juzga según su índole de lo que es bueno (...) un hombre libre a fin de no ser odiado por los ignorantes y de no plegarse al apetito de ellos, sino sólo a la razón, se esforzará en la medida de lo posible por evitar sus beneficios (4E prop. LXX)²⁶⁷”.

Spinoza nos habla del desenvolvimiento transitorio de los hombres, dentro de una estructura política a donde la distribución de la potencia, en el poder, no revele las condiciones de justicia, que son deseables, según Spinoza. En ese sentido, cuando el filósofo habla de los ignorantes, se refiere a los esclavos, en una premonición de la alienación, mediante la cual, un hombre imaginativo, amarrado al primer género de conocimiento desarrolla su vida en medio de pasiones. Este hombre recibe una realidad distorsionada, que lo mantiene alejado de sí mismo y de su propia potencia de actuar. En este instante Spinoza está hablando para una situación política adversa, a donde algún individuo haya logrado el esclarecimiento. Aconseja distancia con respecto a la multitud, que compuesta por ignorantes, se atomiza dispersando sus fuerzas. Sin embargo esta multitud de individualidades, puede aglutinarse eventualmente, a ritmo de manipulaciones,

²⁶⁷ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.334.

en contra de algún factor que le resulte adverso. La historia ha presenciado muchas veces unificaciones eventuales por negativo, en las cuales las masas se rebelan contra un obstáculo puntual. En el texto comentado (4E prop. LXX)²⁶⁸ Spinoza nos dice que cada uno juzga lo que es bueno, según propia visión y en el estado de enajenación imaginativa, un hombre puede llamarle bueno a la obtención de un objeto de deseo, que se ha impuesto sobre él desde el exterior y que lo ha convertido en esclavo. En el estado imaginativo, de esa tendencia a la posesión del objeto externo, se pasa fácil a la posesión de otros hombres, mientras que el ignorante no se da cuenta que está siendo pasivo frente a los objetos del exterior. Spinoza habla de ser odiado por los ignorantes, porque la presencia de un hombre libre, que no se deja dominar, es molesta. Spinoza demuestra que cada uno juzga lo que es bueno según su criterio y sólo se acertará bajo la guía de la razón. Resulta imposible el entendimiento necesario para la concordia cuando los ignorantes juzgan según su propio criterio y desde el orden de la imaginación.

La libertad del sabio no consiste en suprimir las pasiones, ni los efectos de la servidumbre, si no que lo único que puede hacer es modificar la relación que mantiene con sus propias pasiones y con las imágenes que las acompañan, porque el hombre racional reconoce la necesidad de la determinación, que está en la base de esas pasiones que experimenta. Su logro será, convertir, la mayor cantidad de pasiones que pueda en pasiones alegres (4E prop. XLV)²⁶⁹.

En las disertaciones de Macherey²⁷⁰ se destaca, que para Spinoza, el conocimiento es una cuestión política. Esto se debe a que las formas de conocimiento en Spinoza, son formas de vida y la manera en que nos enfrentamos a nuestras ideas, son maneras que se adquieren en la comunidad y que representan una forma determinada de vivir, en el marco de la sociedad política. Por ejemplo, el primer género de conocimiento representa una manera imaginativa de asumir las cosas y de asumirnos a nosotros mismos, y el paso al segundo género implica un determinado desarrollo de la racionalidad, que construye generalidades no abstractas y que son las que constituyen la comunidad, desde el

²⁶⁸ *Ibíd.*, p.339.

²⁶⁹ Spinoza establece la correspondencia directa entre alegría y perfección. En el Escolio. Rechaza toda melancolía y pondera la risa, diciendo que son morbosos y maliciosos los que se gozan en el mal de otros. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.311.

²⁷⁰ Véase a Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.97.

conocimiento. De lo que acabamos de decir, podemos extraer la idea de que el individuo en la sociedad es un producto de la estructura social y a la vez puede constituirla, es decir, que sirve como hilo conductor y como eslabón de continuidad entre lo que recibe y lo que transfiere. Hay que considerar sin embargo, que en el tratamiento Spinozista de la causalidad, el filósofo concede más importancia a los efectos que a las causas y define a los eventos concretos del mundo, como causas de nuevas eventualidades. Todo esto teniendo en cuenta que Spinoza no habla de causas materiales o potenciales y que en Spinoza no hay causa sin efecto. En este sentido, un evento cualquiera, entre los que podría estar un hombre singular dentro del conjunto, si no produce eventos novedosos, es una causa que no causa y en el lenguaje de Spinoza, no sería más que una realidad muerta o un lastre.

El individuo de nuestra especie que diera la espalda a la comunidad, en la que ha recibido su habilitación, recibiría tantas afecciones frustrantes de incompreensión que por más que huyera, no podría evitar la alienación de sus fuerzas naturales. Precisamente, este es el punto en el que Spinoza se distancia de Thomas Hobbes y se aproxima a los clásicos del pensamiento político en Grecia, como por ejemplo Sócrates y Platón. Podemos ver en MacIntyre²⁷¹ la idea de que para Spinoza, no hay una entrada en sociedad por vía negativa del miedo al daño, a la traición o al peligro, mientras que la sociedad se justifica tan sólo como camino hacia las ventajas individuales de perfección en concordia²⁷².

El colectivismo de Spinoza se pone de manifiesto también en la *Ética*, cuando nos habla de una dinámica en la cual los hombres buscan una concordancia de apetito (3E, prop. XXXI)²⁷³. Aquí Spinoza analiza la vergüenza como una pasión triste, que surge de la comprobación de que no hay una concordancia, entre nuestra manera de ver las cosas y la sociedad a la que pertenecemos. La frustración que se manifiesta en este análisis evidencia la naturaleza social del hombre, que según el filósofo tiende a unificarse para sumar potencia. Si bien los realistas absolutistas, como Hobbes, justifican las dictaduras en base a la rivalidad, que consideran natural entre los hombres, es cierto que la naturaleza muestra muchos ejemplos de aglutinación para la defensa, en muchos organismos pre racionales,

²⁷¹ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones PAIDOS, Barcelona, 1981, p.139.

²⁷² Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.155.

²⁷³ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.254.

que cuidan su mantenimiento en la existencia y sumando sus energías minimizan la potencia de la amenaza.

Cuando en la tercera parte de la *Ética* Spinoza cierra el análisis de las pasiones básicas de alegría y de tristeza, la definición de la vergüenza, como afecto triste es la última de la serie analizada (3E prop. XXXI)²⁷⁴. Con esto pone el acento en la tendencia humana a la colectividad, que toma en cuenta la repercusión de su imaginación propia en la colectiva y que llega a afectarle, disminuyendo su capacidad existencial, cuando su imaginación lleva a un hombre a interpretar que sus acciones no han sido bien recibidas. Esta es una manera que tiene Spinoza de mostrar la amplia gama de variabilidad del aparato afectivo y la potencia ética que hay en el sujeto humano, para transformarse a sí mismo, así como también transformar sus pasiones tristes en pasiones alegres. Todo esto, como una manifestación del deseo, como potencia esencial del ser singular, que trata siempre de afirmarse positivamente, a través de una alegría que tiende a aumentar.

Esta descripción de los afectos supera a las descripciones de la psicología individual, que aparece de manera repetitiva en autores dispersos por la historia, en herencia de la sofística; pues en tales descripciones aparece un individuo egoísta, por naturaleza, como un fenómeno a observar, pero para Spinoza según se quiere resaltar, alguien sólo puede ser acusado de egoísta si es capaz de ser solidario y altruista, y se determina en acción por el curso contrario. Cuando hablamos de vicios tenemos que circunscribirnos al Estado que es el que establece las normas, en base a las cuales la naturaleza humana podrá hacer reales sus derechos naturales, los cuales, antes de entrar en el Estado constituyen una ficción²⁷⁵.

²⁷⁴ La vergüenza es el afecto que cierra la serie de los afectos correspondientes a la alegría y a la tristeza, como pasiones que afectan al hombre respecto a la propia estimación, antes de pasar al estudio de los deseos y de las pasiones que estos generan. Como se sabe, en Spinoza la alegría y la tristeza son los indicativos de las variaciones de la perfección en la realidad existente, a nivel del modo. El hecho de que el filósofo se detenga en la vergüenza demuestra la importancia que le da el hombre a la comunidad y la imaginación juega su papel, por cuanto podemos ver en el escolio de la proposición XXX de la 1E, a donde Spinoza nos dice que la imaginación es proclive a simular los escenarios a donde la potencia de existir tiende a crecer. Buscando el aumento de la potencia el hombre desarrolla la tendencia de imaginar lo que le conviene. Así Spinoza sostiene que el hombre tiende a aumentar su potencia, esto equivale a reconocer que la vergüenza tiene un mayor índice de potencia que la sobreestimación y la soberbia, teniendo en cuenta que en Spinoza hay tantos afectos como individuos y que los nombres de los afectos son aproximaciones generales a un universo psicológico de variabilidad infinita. Lo importante es advertir que, en el mundo de las pasiones y bajo los efectos de la imaginación, Spinoza descubre la importancia que tiene la comunidad para el individuo, en su imagen de sí mismo, que puede ser más o menos adecuada. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.212.

²⁷⁵ En el TP II, 8 Spinoza habla de las distinciones morales y la circunscribe al ámbito del Estado. El filósofo establece, además, que el hombre real no actúa racionalmente o no lo hace en la mayoría de las ocasiones,

Spinoza comparte con Maquiavelo la concepción de que las virtudes y la conducta racional de los individuos, son el fruto de la vida social y no su origen. Esta idea es originaria de Platón, que muestra una vez más su impacto en el pensamiento de Spinoza. Si Platón se concentró en una teoría política, para complementar con un modelo de Estado la crítica socrática a su sociedad, es porque Platón pensó que solamente en una estructura construida para la protección y el desarrollo de los seres humanos, puede cultivarse una naturaleza humana plena.²⁷⁶ Por su parte Spinoza defiende la tesis de que el hombre solo puede ser libre en el Estado y de que las virtudes se desarrollan en el marco de las instituciones. En el TP VII. 27 Spinoza habla de la naturaleza humana y la define como homogénea. Las variaciones que se observan han de venir de la socialización. La cultura y el poder son los que cambian, mientras que en TP II, 22 Spinoza dice que ante Dios, somos como la arcilla ante el alfarero, destacando el carácter moldeable de la naturaleza humana. En una estructura social injusta, el hombre manifestaría los vicios en su comportamiento, de manera necesaria y como un reflejo del desequilibrio que se manifiesta en su legislación. La ideología política tradicional, que se impuso en Europa a través de la escolástica, acepta que los vicios entran en la sociedad a partir del individuo, en una aplicación del mito del pecado original²⁷⁷. Spinoza habla del mérito y el delito como nociones extrínsecas al alma humana, que depende en todo sentido del Estado (4E prop. XXXVII, escolio)²⁷⁸. Aunque para la ideología dominante, el hombre sigue siendo pecaminoso y culpable y para proceder a su socialización se considera que hay que recurrir a pactos a beneficio de terceros por su incapacidad social, para Spinoza todo esto es abstracto, ya que piensa que la naturaleza humana es solo una y los distintos papeles que juega (gobernantes-gobernados) depende de

pero tiene deseos y pasiones que lo impulsan a actuar. Mientras la razón aconseja al hombre la solidaridad y la benevolencia que lo lleva al Estado, las pasiones lo convierten en un ser de la naturaleza que busca sus objetivos y que tiene tanto derecho, como poder. A este nivel las distinciones morales no pueden ser establecidas y se convierten en verdadera la premisa sofística a donde dice que lo bueno es obtener el objeto de deseo, a nivel individual. Sin embargo, Spinoza quiere destacar que la naturaleza no se hizo para el hombre y que la naturaleza humana con toda naturalidad se desarrolla en el invernadero de la sociedad a donde las distinciones morales valen, mientras convierten en concreto los derechos naturales del hombre y según las necesidades específicas de la naturaleza humana. Para Spinoza las distinciones morales, aplicadas para el estado de naturaleza, representan una ignorancia de los esquemas legales del sistema natural.

²⁷⁶ En el libro IV de la República, Platón habla de que la naturaleza humana depende del Estado. Ver Platón, *La República*, Editorial Panamericana, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1996, República, p.137-139.

²⁷⁷ Ver MacIntyre, *Historia de la Ética*, p.112-117 Sobre los valores del cristianismo en el pensamiento moral medieval.

²⁷⁸ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 305.

la estructura social y de las circunstancias en que se elabore la ley del Estado. En el prefacio de 3E, Spinoza extiende el determinismo natural al alma humana y defiende su tesis de que la naturaleza es solo una y la misma. Para Spinoza, el paso de la naturaleza a la sociedad es un paso que se realiza directamente, sin recurrir a mediaciones y sin que una dialéctica pueda establecerse con base material. Esa naturaleza humana que es una sola, busca satisfacerse para lograr sus utilidades, por lo cual en Spinoza la democracia es el sistema político más natural, ya que en ella no hay divisiones abstractas entre gobernantes y gobernados y sólo en ella la obediencia es autonomía, porque cada uno de los hombres es un artífice de la ley (en TP II. 17²⁷⁹)

En Spinoza no se reconoce grieta alguna, en el sistema coherente de la realidad. Así, mientras, tradicionalmente se habla de la distinción entre naturaleza y sociedad, Spinoza no ve oposición basándose en la idea de la necesidad en base a la cual todo está regulado por una misma ley. En el TTP el autor establece una continuidad entre la ley natural y las leyes jurídico-morales, afirmando que ambos dominios están afectados por la misma necesidad y que si no lo entendemos así normalmente es solo por la ignorancia que tenemos de la necesidad y determinación. En tal sentido dice:

“Como la palabra ley parece haber sido aplicada a las cosas por extensión y no se entiende por ley comúnmente otra cosa que un mandamiento que los hombres pueden cumplir o descuidar (...) parece necesario definir la ley en sentido más particular, una regla de conducta que el hombre se impone e impone a otro con un fin determinado (TTP IV)²⁸⁰”.

En el texto anterior Spinoza nos dice, que por ignorar las cadenas causales, que son determinantes de todos los actos de la naturaleza, los hombres pensamos que las leyes son convencionales a nivel político y que las hemos confeccionado por nuestra voluntad, pero además extrapolando este criterio de la ley al concepto de ley natural, pensamos que las leyes naturales nacen de la voluntad de un ser antropomorfo que busca sus propios fines con ellas. En este punto, Spinoza unifica dentro del TTP, bajo el tratamiento de la necesidad, a las leyes naturales y político-morales. Más adelante, Spinoza apunta que:

²⁷⁹ La democracia es la designación de la multitud para que se constituya en asamblea y cuide de los asuntos públicos, ver también TTP XX., p.131, defendiendo los procedimientos de la asamblea democrática.

²⁸⁰ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Cap. IV, Tecnos, Madrid, 3ª Edición, Traducción de Enrique Tierno Galván, 1996, p.16.

“(…) como el verdadero fin de las leyes se comprende de ordinario por pocos (…) les han señalado un fin radicalmente diferente del que por necesidad resulta de la naturaleza de las leyes, prometiendo a los que las observan los bienes más queridos del vulgo y amenazando a los que se atreven a violarlas con los castigos más terribles, de este modo [ellos] han conseguido sujetar al pueblo, como se sujeta a un caballo con ayuda del freno (TTP IV)²⁸¹”.

Spinoza habla aquí de un fin de las leyes, reconociendo que la legislación como obra humana obedece a un fin utilitario, en el que confluyen los distintos individuos componentes del Estado (TP II, 15)²⁸². Sin embargo ese fin depende del *conatus* como causa eficiente, ya que el *conatus* es una fuerza natural que tiene que enfrentarse con el curso de los acontecimientos, en toda su complejidad. El fin utilitario y compartido que refleja la relación entre el instinto colectivo de realización y supervivencia, en medio de una circunstancia, no se comprende a nivel de la imaginación. Es normal que se establezcan distintas justificaciones para motivar a la obediencia de la ley, así se juega entonces con la ignorancia de las masas, que confunden su realización con la obtención de bienes y se le ofrecen objetos de deseos que al mismo tiempo la subyugan, incentivando sus pasiones. Esto provoca un distanciamiento del hombre, con respecto a su propia realidad, que lo imposibilita para conectar con sus propios objetivos de realización. El miedo juega también su rol unificador de tendencias individuales, logrando una socialización forzosa que no funciona como integración de potencia para alcanzar los objetivos del individuo compuesto (TP II, 10)²⁸³. Con esta explicación Spinoza está ofreciendo una definición genética de la opresión, y explicando cómo se puede llevar un pueblo a la enajenación, con su propia decisión. Por supuesto, que esto depende del reforzamiento de las pasiones que limitan la

²⁸¹ *Ibíd.*, p.17.

²⁸² En este artículo del Tratado Político, Spinoza habla de la necesidad de la ayuda mutua para que el hombre pueda alcanzar sus objetivos o fines y pueda hacer valer su derecho natural. De este modo las leyes están inspiradas en la consecución de este último objetivo. Sin embargo, las leyes podrían ser más o menos imaginativas y dependen de la visión del legislador, y de las circunstancias históricas en las que el Estado se constituye. Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.151.

²⁸³ Resulta curioso ver cómo en Spinoza se habla de la subyugación a través, no sólo del miedo sino por medio de los halagos. Las complacencias hacen que el hombre quiera complacer a su bienhechor más que a sí mismo, lo cual muestra una tendencia innata en el hombre a la solidaridad. Y una preocupación por el reconocimiento público, que Spinoza descubre y presenta como instrumento de opresión y de subyugación, *Ibíd.*, p.150.

expresión del hombre, en el estado de naturaleza y que representan siempre, una amenaza dentro del Estado político y vuelve y aflora cada vez que este Estado pierde el respeto de sus integrantes, o permite que un pequeño grupo usurpe el poder que le corresponde a todos.

Para Spinoza el hombre justo que no obedece por simple temor de los castigos, sino que actúa dando a cada uno su derecho, es un hombre esclarecido que conoce la determinación de la ley, y sabe que para cada momento el Estado tiene la ley que debe tener, así como la estructura que necesariamente le corresponde, dado el espíritu del legislador y dada las circunstancias en las que la legislación fue promulgada (*TTP IV*)²⁸⁴. Spinoza nos explica, que el hombre se hace en la estructura social y que somos un producto de esta estructura, en el sentido de ella nos constituye, a través de las instituciones y las leyes. Sin embargo, el filósofo cuenta con una democratización progresiva de las instituciones del Estado en la medida en la que el hombre supere las limitaciones coyunturales en que su esencia se ve coartada. Según Spinoza una determinada estructura política no se puede superar de manera violenta ya que los hombres tiranizados buscarían, para el caso de superar la tiranía, otro tirano sustituto²⁸⁵. Además, está el peligro de la vuelta al estado de naturaleza a donde la opresión es total

El filósofo quiere explicarnos que hay una deficiencia de conocimiento, con respecto a los fundamentos de la ley por parte del hombre común. Partiendo del orden de las leyes del Estado, ha llegado a extrapolarse hasta todas las leyes de la naturaleza, en una generalización falaz que ha venido a identificar a toda ley con un decreto de la voluntad de un sujeto coyuntural. Pero Spinoza, quiere dejar sentado que la ley es una manifestación de la realidad, que abarca la totalidad de sus subsistemas y también el sistema político. En tal sentido, el filósofo nos dice que Dios obra y dirige todas las cosas, por la necesidad de su naturaleza y de su perfección, ya que sus decretos y aboliciones son verdades eternas y siempre una necesidad absoluta. Esto significa, que las leyes en Spinoza se definen como verdades eternas, que gobiernan necesariamente sobre todas las cosas y que no han sido

²⁸⁴ *Ibíd.*, p.17

²⁸⁵ Spinoza habla de los peligros del tiranicidio (TP V, 7), uno de los cuales consiste en dar la impresión de que se ha superado la situación política, cuando la opresión está muy lejos de solucionarse. El filósofo cree que las estructuras políticas se perfeccionan cuando se democratizan; sin embargo, lograr esto es muy difícil, después de que se ha implantado una tiranía, porque esta destruye los deseos de liberación que tiene el hombre, creando dificultad para la progresión histórica de la democracia.

formuladas, por una voluntad arbitraria, con lo cual se demuestra que el filósofo ha querido eliminar a un Dios voluntarioso que creó el mundo de la nada y que estableció unas leyes tal y como son, pero que pudieron haber sido otras. Sin embargo, a Spinoza le importa mucho destacar que la realidad no puede haber sido otra más que la que es, dado que las leyes de la naturaleza son eternas. Para esto, Spinoza gastó tiempo en demostrar que Dios no puede ser concebido como un ser carente, que tiene objetivos, y que tiene que haber un objetivo para escoger entre posibilidades. Esto lo lleva a neutralizar toda posibilidad lógica y a identificar la potencia con el poder.

Spinoza considera que es absurdo pensar que puedo obedecer o no a una ley de la naturaleza, o lo que es lo mismo a una de las leyes que componen la realidad. Son leyes necesarias, que se cumplen de todas maneras y que no puedo violentar aunque quisiera y no me conviene querer tal cosa, que me anularía como ser humano y como parte de la realidad. Las leyes de la sociedad son expresión de las relaciones necesarias ente los individuos que la componen y que son parte de la realidad a que Spinoza llama naturaleza. Para Spinoza está claro entonces que todos los conjuntos legales son subconjuntos sistemáticos de una única y misma realidad sistemática. El hecho de que todas son necesarias aunque algunas leyes sean el resultado de la deliberación humana, no las saca del ámbito unificado de la realidad. Lo que el hombre elija depende de la confluencia de varios sistemas de causas que son los que necesariamente determinan lo que ha ocurrido y lo que se ha elegido de hecho. Para el filósofo la sociedad es un subconjunto de la naturaleza pues no hay nada fuera de esta última y resulta de una asociación necesaria de individuos.

2.3. Una nueva filosofía política.

El planteamiento de Spinoza aparece como resultado de una crítica que lo separa de las corrientes políticas de la modernidad. Su filosofía política es opuesta tanto al racionalismo²⁸⁶ establecido en el continente europeo, como al iusnaturalismo²⁸⁷. Según las

²⁸⁶ Los racionalistas del continente que seguían a Descartes, tenían una fuerte tendencia a la trascendencia epistemológica. Dentro de una forma idealista de racionalismo, Descartes y sus seguidores establecieron la superioridad del alma sobre el cuerpo, tal y como lo había hecho la escolástica, de acuerdo a sus compromisos teológicos y basándose en la inmortalidad del alma. La voluntad en Descartes, es más amplia que el intelecto y tiene conexión directa con lo divino, lo cual fue rechazado por Spinoza cuando unificó a la voluntad con el intelecto. Decimos que Spinoza es diferente del pensamiento de su época, porque no aceptó la superioridad

doctrinas del derecho natural racionalista moderno encabezado por el jurista holandés Hugo Grocio²⁸⁸, el derecho natural que asiste a cada hombre, de manera previa a su entrada en la sociedad, puede ser deducido de la racionalidad humana. Grocio define el derecho natural en su libro III del «Tratado Sobre el Derecho de Guerra y Paz»:

“Como el dictado de la justa razón que indica con respecto a cualquier acto y según su conformidad o no conformidad, con la propia naturaleza racional, que hay en él vicio moral o necesidad moral, y por tanto que tal acto es prohibido o mandado por Dios, el autor de la naturaleza²⁸⁹”.

Para Spinoza todos los hombres no son racionales, y la razón no es la esencia del hombre. El filósofo piensa que la palabra esencia, si se entiende como un ente terminado, es una palabra sin sentido y una creación de la imaginación que el hombre construye para organizar la realidad que le rodea y poder manejarla. Decir que la razón es la esencia del hombre, como afirman los iusnaturalistas es sacar al hombre del seno de la realidad y colocarlo, como un imperio dentro de otro imperio (Prefacio de la 3E)²⁹⁰. Si procedemos a sacar al hombre de la naturaleza que lo produce y de la cual depende su mantenimiento en la existencia, lo dejamos desamparado y aislado de la potencia natural que él mismo expresa y de la que se nutre mientras pueda mantenerse en la existencia, de manera

del alma sobre su cuerpo, sino, que reduciendo el alma a «idea del cuerpo» se concentró en un estudio de las realidades corporales, iniciando un camino de investigación que no se había abierto nunca antes y que todavía hoy está por desarrollarse (2E prop. XIII), Véase a Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.124. En 3E Prefacio, Spinoza expone su proyecto de estudiar las pasiones dentro de un sistema exacto, parecido al de la geometría. A través del estudio de la red afectiva Spinoza demostró que los afectos pueden desencadenar acciones y que tienen una tendencia a la variabilidad que se prolonga hasta el infinito. Véase a Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.181.

²⁸⁷ Las teorías del derecho natural del siglo XVII contienen una profunda transformación de los conceptos jurídicos tradicionales debido al progreso de la ciencia, al derrumbamiento de la teología y al desarrollo de la economía capitalista. Los nuevos teóricos del derecho invocaron la utilidad general, los derechos del individuo y el estado de naturaleza, justificando las ambiciones nacionales y proporcionando a los soberanos armas, en su lucha contra las pretensiones de la nobleza. Spinoza se distancia de esta teoría en la definición de la naturaleza humana y pone distancia cuando para Hugo Grocio la naturaleza humana es racional, mientras para Spinoza el hombre se define por lo que tiene de común con el resto de la naturaleza. El racionalismo del siglo XVII defendiendo el dualismo impone un ordenamiento trascendente frente a la espontaneidad de las bases naturales, contra esta tendencia Spinoza se pronuncia en la defensa de una espontaneidad que rechaza todo ordenamiento trascendente aunque sea de naturaleza lógica, epistemológica o trascendental. El filósofo rechaza todo orden preestablecido y lo rechaza cuando, descarta la teleología considerando que tanto el iusnaturalismo como el racionalismo del siglo XVII mantienen una teleología laica.

²⁸⁸ Hugo Grocio, *De Iure Belli ac Pacis*, Versión Española, Madrid, Reus, 1930, I., Cap.10, 10.

²⁸⁹ *Ibidem*, I., Cap.10, 10.

²⁹⁰ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.179-260.

positiva. Spinoza piensa que el derecho natural le viene al hombre de la potencia y no de la razón, porque demostró, en la cuarta parte de la *Ética* que la razón no tiene potencia para anular a las pasiones. Para el filósofo holandés, la definición del hombre que hacen los teóricos del derecho natural le parece abstracta y la considera una manera moderna de recurrir a la represión política, porque en base a la razón se pueden establecer jerarquías, élites intelectuales, etc., en una especie de transcendencia frente al hombre común.

En la *Ética*, Spinoza se presenta crítico con respecto a las doctrinas e ideologías que han servido de marco a la cultura occidental, paralizando su potencia liberadora. El iusnaturalismo, por ejemplo, que parte de una naturaleza humana cuya esencia es la racionalidad, parece hueco en Spinoza, que ha descubierto «al deseo de permanencia y de autoformación» como la esencia del hombre y como la conexión del hombre con el resto de la naturaleza. En ese sentido el filósofo holandés nos expresa que:

“La mayoría de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Parece que conciben al hombre dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio, pues creen que el hombre perturba más bien que sigue el orden de la naturaleza; que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo (3E, Prefacio) ²⁹¹”.

Este texto citado, concuerda con los textos iniciales del TP (I, 1) y es una manifestación del realismo político de tipo especial que desarrolla Spinoza en su filosofía. Este realismo parte de un remitirse directamente a la realidad tal como él la ve, estudiando al hombre en sus afectos, como componente de la estructura política y no proponiéndolo imaginariamente, como si fuera racional, para después de haber elaborado un patrón arbitrario, enfrentar al hombre con ese modelo, y ridiculizarlo cuando se presente apocado en sus limitaciones. El prefacio de la tercera parte de la *ética* (3E, prefacio), está conectado con el inicio del TP y esto no es por accidente, la razón estriba en el hecho de que siendo las pasiones un correspondiente corporal de la mente, el filósofo piensa que las pasiones son fuente de energía que hay que aprovechar para la liberación del hombre. Por lo tanto, las pasiones deben ser estudiadas de una manera científica, como lo son los demás objetos de la naturaleza.

²⁹¹ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.181.

Spinoza²⁹² rechaza el iusnaturalismo y no aprueba estas tendencias, que culpan al hombre y lo responsabilizan con respecto de sus actos, porque ignoran la conexión entre el hombre y el resto de una naturaleza, que determina legalmente las acciones, conductas y deseos para marcar previamente la acción del agente. Piensa que los teóricos que detentan esta tendencia de control ideológico, no están enfrentando la actitud humana, de manera adecuada. Lo primero sería comprender esa actitud y ubicarla en un conjunto de reglamentaciones determinadas que permitan conocer la especie humana y no evaluarla, confrontándola con un modelo que ha construido nuestra imaginación. El filósofo se desentiende de la culpa y la responsabilidad del agente individual y hace que el hombre sea ubicado en el marco del sistema, donde puede estudiarlo y conocerlo. El hombre tiene que ser estudiado más seria, profunda y científicamente, si queremos realmente colaborar con su desarrollo histórico.

La nueva filosofía política que Spinoza propone, aparece después de la crítica a la filosofía tradicional, como una promesa de liberación, porque si el hombre ha de soportar manipulaciones, si ha de vencer esquemas alienantes, sería deseable que la filosofía esté de su parte en el proceso de liberación, y Spinoza modeló una filosofía política que liberada de toda teleología pudiera descubrir las causas determinantes de los acontecimientos, no para sentarse a leer la historia, sino para construir en base a esa red causal determinada, un futuro más acogedor. Veamos lo que al respecto nos dice Javier Peña Echeverría:

“El autor-refiriéndose a Spinoza- se sujeta por consiguiente a los hechos tal y como estos son. Será la propia condición humana la que dicte los principios de la teoría política. Es una actitud que podremos llamar realista, o quizás mejor, «posibilista» (teniendo en cuenta, por supuesto, que para Espinosa no existe en rigor la posibilidad y que por tanto el calificativo alude simplemente a la consideración de la filosofía como «arte de lo posible», según el conocido adagio). Una teoría política posibilista es la que se atiene a lo que se puede hacer supuestas unas condiciones dadas”²⁹³.

²⁹² Spinoza se toma distancia de las evaluaciones que se realizan de sobre la conducta humana, porque estas evaluaciones parecen ignorar la determinación causal a la que se someten los hombres, al igual que otros integrantes de la naturaleza. Los modos reciben afecciones que interpretan por asociación y que determinan el deseo del hombre, mientras la conducta es parte de los deseos que se deciden por la imaginación.

²⁹³ Peña Echeverría, Javier, *La filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989, p.48.

En el texto, Javier Peña señala una condición importante en el pensamiento político de Spinoza que es el de la posibilidad de novedad y de transformación concebida por el filósofo dentro de un Universo determinista. Precisamente, gracias a la red de determinaciones causales, sólo en la cual es posible la transformación, Javier Peña²⁹⁴ nos revela una de las características del pensamiento político de Spinoza que es el rechazo de todo idealismo político, que presentando modelos abstractos, se haga infuncional para la historia política del hombre. La convicción del filósofo de que la política tiene que tocar el suelo de la facticidad y arrancar de ahí, lo cual podría permitir el encasillamiento de Spinoza, dentro de un descriptivismo positivista acrítico y conformista, apegado a los hechos²⁹⁵. Sin embargo, tal y como se expresa en el texto de Peña Echeverría, la filosofía política de Spinoza es una filosofía que somete a crítica lo dado, puesto que quiere determinar sus causas próximas haciendo posible cortar las cadenas que producen efectos indeseados para la sociedad. Spinoza no aparece en el discurso político, como un pensamiento de adaptación que pueda suponer que si algo ha tenido razones suficientes para su floración, queda por ello justificado. El interés que muestra el filósofo, está en orden a la determinación causal de los eventos, para el perfeccionamiento del sistema político, en una lectura concretizada de la política revolucionaria²⁹⁶.

²⁹⁴ Ibídem, p.48.

²⁹⁵ Pierre Macherey (2006) afirma que Spinoza desarrolla un sistema filosófico a través del cual la realidad se muestra y arranca sin ningún tipo de compromiso previo; de manera muy contemporánea ya que nos enseña a mover los puntos de partida en el orden de las necesidades que se presenten. Por lo tanto, esto hace superior la visión de Spinoza, como un realista político, porque desde el principio su filosofía toma en cuenta lo real para modificarlo. Véase a Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.44.

²⁹⁶ Según Negri (1993), una de las principales diferencias que hay entre el racionalismo idealista y Spinoza, es que para los racionalistas hay una correspondencia entre la razón y el ser, y cualquier concepción del mundo en la que no se identifique al ser con la razón, se presenta como superstición e ignorancia. Esta posición representa un rechazo a la existencia, ya que si lo racional es lo real, lo existente es falso y carece de valor metafísico. Para los racionalistas del siglo XVII el ser está siempre determinando, y excluye toda mediación productiva, sin embargo en Spinoza hay que contar con un horizonte materialista, que brinda la posibilidad de actuar sobre el ser y transformarlo; esto es a lo que Negri llama el proceso de constitución, y tal constitución la lleva a cabo el sujeto humano, a través el ejercicio de su imaginación. En la *Ética* se desarrolla la imaginación como una mezcla de materialidad y razón, y esto abre la posibilidad para el hombre, de actuar sobre los hechos del mundo y realizar una función constitutiva, creativa, complementaria y liberadora, que tenga su punto de partida en las condiciones reales. En la última etapa del pensamiento de Spinoza, Negri resalta la constitución o construcción del ser, en que el hombre cumple una función como transformador de la realidad. Esto separa a Spinoza del realismo político convencional, como el de Maquiavelo o el de Hobbes. Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.222).

Spinoza desecha los tratamientos tradicionales de la política, dice que el discurso político no ha sido eficaz, desde su aparición en el seno de la sociedad y ha dejado al hombre sediento, con respecto a un esquema en el que puedan plantearse, adecuadamente, los problemas que le acosan. Está inconforme, precisamente, con la postura platónica que hace de los filósofos los gobernantes ideales, en una comunidad²⁹⁷. En este sentido nos dice que:

“Los afectos que agitan a los humanos, los consideran los filósofos vicios ante los que sucumben los hombres por su propia culpa (...). Los filósofos se imaginan sin dudas que cumplen una misión divina haciendo múltiples elogios de una naturaleza humana inventada para acusar de este modo más despiadadamente la que existe de hecho –no conciben a los hombres tal cual son, sino como ellos quisieran que piensen. Sus teorías políticas son inaplicables (...) de todas las ciencias aplicadas, la política es aquella en la que la teoría discrepa más de la práctica y nadie sería menos idóneo para regir una comunidad pública que los teóricos o filósofos (TP I, 1)”²⁹⁸.

Spinoza abre el Tratado Político colocándose deliberadamente en contra de Platón, porque mientras en Platón, la distancia con respecto del fáctum político servía como garantía de crítica permanente, la historia nos ha mostrado cómo esa crítica distante no resulta operativa, permitiendo que a lo largo de los siglos la manipulación domine a las masas sin orientación, cosa que ocurre, según Spinoza, por la distancia del ideal político con respecto de la situación concreta en la que se encuentran los hombres, peligrosamente insertos.

En los textos de Macherey²⁹⁹ se destaca la distancia de Spinoza con los idealistas, ya que el filósofo no cuenta con un punto de partida completo, o cerrado, al que hay que volver en reflexión sobre sí mismo, en el desarrollo histórico de una subjetividad que llega

²⁹⁷ Spinoza se coloca en contra de la política idealista que presenta modelos ideales. Smith señala, sin embargo, que en Spinoza, hay un fuerte componente platónico. Esto no quiere decir que Spinoza acepta que sean los filósofos tradicionalistas e idealistas los más capacitados para ser gobernantes; su desconocimiento de la naturaleza humana real, los convierte en incapaces para el ejercicio del poder, pero según Smith, Spinoza busca la perfección humana a través de la política y esta solo se puede alcanzar cuando, por medio del conocimiento, la mente se libere de creencias y valores previos; al igual que en Platón, Spinoza piensa que la filosofía es algo más que un método de conocimiento y es una forma de vida, que debe ponerse en práctica en una comunidad bien estructurada, a donde el hombre pueda acceder a una vida de plenitud y felicidad. Tanto en Platón, como en Spinoza, el amor es la fuerza que realiza el enlace de la naturaleza y del entendimiento humano (Smith, .p.206).

²⁹⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, Madrid, España, p.141.

²⁹⁹ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.259.

a ser para sí, a través de la negación de la negación. En Spinoza no hay un punto de partida, porque se rechaza el orden preestablecido en una filosofía abierta hasta el infinito, que piensa que el orden tiene que salir de la existencia misma del individual y que no acepta los mitos del caos que hay que superar, a través de un ordenamiento rígido y dictatorial, como por ejemplo, el que presenta el esquema de Hobbes³⁰⁰. En ese esquema hobbesiano, se confunde la lucha de apropiación³⁰¹ capitalista con un caos irresoluble que justifica el absolutismo político, pero en Spinoza el proceso de constitución política es un proceso abierto, que los idealistas no pueden ni siquiera pensar. El conocimiento que Spinoza presenta, como un proceso inacabado de trabajo y de construcción, si bien tiene que partir de una idea para estudiarla reflexivamente, esta idea es un instrumento de trabajo que cambia con la historia y que forma parte del proceso de conocimiento, y de construcción, porque para Spinoza el conocimiento es trabajo y la política es el terreno del trabajo y del conocimiento. Un conocimiento siempre abierto, positivo, confiado y repudiando el temor. En Spinoza no hay temor al caos y se pone distancia con respecto a los realistas políticos de su momento, con los cuales no debe ser confundido aún cuando critique a los filósofos idealistas, por su postulación del orden político, que Spinoza considera imaginativo (TP I, 1)³⁰². Este orden, según el filósofo no funciona porque no hay más que un solo ordenamiento, que es el de la realidad expresada en sus leyes y debe contarse con él a la hora de realizar la función de liberación, a través de las instituciones políticas.

Sin embargo es frecuente escuchar, con respecto a las injusticias políticas, el descompromiso de los intelectuales idealistas, en sus críticas basadas en postulaciones utópicas de perfeccionamiento político. Generalmente, menosprecian el orden real de los acontecimientos, en base a un orden trascendente y realizan valoraciones en base al ideal que proponen. Pero en Spinoza, el ser está dado, puesto que Spinoza es un filósofo

³⁰⁰ Thomas Hobbes representa el materialismo mecanicista del siglo XVII que aplica el método de Galileo a la política, sin embargo, la solución política a la crisis de los intereses individuales mercantilistas se soluciona de manera trascendente, postulando un pacto de sumisión o a favor de terceros que no contempla los intereses de los individuos que ceden sus derechos a un soberano. Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p. 52 y 132.

³⁰¹ En el Tratado Político (II, 17), Spinoza nos habla del poder de la multitud definiendo la autoridad política, Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España. 1996, p. 152

³⁰² *Ibíd.*, p. 141.

materialista que apoya su sistema filosófico en la realidad y que cuenta con el hombre, para que este lleve a cabo su actividad ética, sobre ese ser que se presenta en la existencia, de manera limitada. Si la historia ha de moverse en el sentido de la justicia, será porque los teóricos se vuelvan más prácticos y toman en cuenta, por lo menos, el valor de las alternativas y las condiciones concretas, como punto de partida para su acción política. Del fallo de los teóricos, nos dice Spinoza, se aprovechan los políticos y se dan a la tarea de manipular a la multitud, mientras sirven a los intereses de la clase dominante. El filósofo holandés dice (TP I, 5)³⁰³, que la tendencia a la integración social es la que produce el conflicto, en una muestra práctica de la transmutación de los afectos, porque es el mucho amor³⁰⁴ y la necesidad de comprensión lo que hace que todo el mundo quiera que compartan su criterio, e intentan imponerlo sobre los demás. Como cada uno quiere ser protagonista, se buscan todos los artificios para el dominio y vencer las opiniones ajenas, no precisamente con el razonamiento. Mientras la iglesia, por otra parte, aconseja amor y respeto para los demás, su consejo no puede ponerse en práctica y de nada sirve; pues sólo funciona en la escolaridad y a la hora de la muerte. En el primer caso el niño no ha tomado contacto con la realidad social y en el segundo caso, el moribundo ya no lo necesita.

La crítica al iusnaturalismo se introduce también en la primera parte del Tratado Político (TP), en rechazo de las teorías políticas vigentes, que haciendo el papel de la voz de la filosofía no habían desempeñado el papel crítico, frente a las ataduras culturales que la filosofía está llamada a realizar. No hay ninguna otra actividad cultural que pueda tomar distancia con respecto a sí misma, para criticarse, ayudando al perfeccionamiento de las funciones culturales y posibilitando el desarrollo del hombre. En Tratado Teológico Político (TTP) Spinoza expresa su opinión con respecto a las teorías iusnaturalistas, especialmente sobre uno de sus principales exponente, como lo fue el jurista holandés Hugo Grocio (1583-1645):

“Los hombres están necesariamente sometidos a los sentimientos y así están constituidos (...) los que acarician la ilusión que sería posible inducir a la

³⁰³ Ibid., p.143.

³⁰⁴ Spinoza plantea que el amor es el origen de todas las discordias, ya que en el hombre existe una tendencia social congénita que lo lleva a querer que todo el mundo esté de acuerdo con él. Esto genera conflicto porque la generalidad pretende imponer su idea como condición para desarrollarse armoniosamente con los demás, de este exceso de amor nace el conflicto citado. Sin embargo en la Ética (4E prop. XLVI) demuestra que el odio puede ser destruido por el amor, para un triunfo de las tendencias creativas y positivas.

*multitud o a los hombres divididos por los negocios públicos a vivir según la disciplina exclusiva de la razón, sueñan con la edad de oro o con un cuento de hadas (TTP, XII)*³⁰⁵”.

En el texto anterior Spinoza critica a las teorías iusnaturalistas, que inventan un modelo de naturaleza humana y deducen, desde esta noción abstracta, una serie de principios que componen el llamado derecho natural frente al cual deberá contrastarse el derecho positivo. La razón no es lo esencial en el hombre, mientras que, como diferencia específica, desconecta al hombre de la naturaleza y del género próximo. Spinoza piensa que la esencia real del hombre no está contenida en la definición clásica, en parte, porque en la elaboración de esa definición, las notas fueron escogidas de un conjunto en base a las tendencias vigentes del que elaboró la definición. El hombre no se guía por la razón (David Hume (1711-1776)³⁰⁶ dirá después que la razón es esclava de las pasiones). En este sentido para Spinoza, lo que mueve al hombre son los intereses y no la razón por eso afirma que:

*“(…) Ya que todos los hombres, bárbaros o cultos, establecen entre ellos determinadas relaciones y forman una especie de sociedad civil, no se buscarán las causas y los principios naturales de los estados en las enseñanzas generales de la razón, sino en la naturaleza común de todos los hombres*³⁰⁷. Y más adelante nos dice: *Los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón. Por tanto habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por razón sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de sobrevivir (TP Cap. I, 7)*³⁰⁸”.

El filósofo, en el texto anterior, se mantiene apegado a la realidad en sus análisis políticos y se niega a hacerse ilusiones en la base de la propuesta que realiza dentro de su filosofía política, con la intención de lograr una fórmula que ayude efectivamente al

³⁰⁵ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.144.

³⁰⁶ Aquí, David Hume (1985), se refiere a la razón como esclava de las pasiones, porque esta no puede ofrecer un objeto de deseo y por lo tanto no puede mover pulsión pasional. Dentro de su empirismo, para Hume, la razón es la que establece las relaciones entre los hechos y no puede sustituir la fuerza de las pasiones, por lo tanto no puede mover a la acción. Además, el filósofo inglés sabe, que por más que se cultive un intelectual determinado, sus pasiones no podrán ser eliminadas. Spinoza al igual que Hume, considera que tenemos que contar con las pasiones a la hora de explicar el comportamiento humano. Véase a Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Editorial Porrúa, México, 1985, p.129.

³⁰⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, Tecnos S. A., Traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, 1996, p.144.

³⁰⁸ Ibidem, p.146.

hombre real, en su liberación con respecto a las limitaciones que restringen su potencia. Pensar que los hombres son racionales y que si no utilizan su razón, no tienen esencia, es negarse a observar la realidad tal como es, por eso Spinoza dice que la entrada en la sociedad civil no se realiza por vía del razonamiento. En el Estado de naturaleza, según como Spinoza lo concibe, fruto de sus observaciones y experiencias, así como de su rechazo por las abstracciones, no se puede esperar que el hombre individual haya desarrollado sus capacidades de razonar. El hombre está siempre tratando de ser, como parte de la naturaleza, y está defendiendo su singularidad contra los ataques fortuitos, que no puede predecir. Las pasiones son las que abundan en la ignorancia del estado de naturaleza y son ellas las que explican, según Spinoza la entrada en la sociedad civil. El hombre entra buscando beneficios. Spinoza habla de deseos ciegos, que significan una contraposición con la luz de la razón, que no puede aparecer hasta que no haya una cierta simpatía que se fomenta en el Estado (TP I, 6)³⁰⁹. Los apetitos, con respecto a la obtención de objetos externos son los que deciden la entrada en la sociedad civil y cuando observamos que en nuestros días, comunidades enteras se desgastan tras objetos puntuales de deseos y confunden la obtención de bienes materiales con la expansión de su propia naturaleza, es porque la racionalidad no se ha desarrollado en el marco de las instituciones.

Las teorías del derecho natural del siglo XVII, propusieron ideas sobre la naturaleza humana que representan en cada caso las intenciones teóricas de los diferentes autores. Construidas en función de las propuestas políticas, significan idealizaciones en que la naturaleza humana aparece definida como racional o como origen de la apropiación jurídica por ejemplo en John Locke (1632-1704). En el caso de Hobbes, se presenta una naturaleza humana reacia a la socialización que sirve para justificar la represión en el Estado autoritario³¹⁰.

Las teorías del derecho natural de Hugo Grocio (1583-1645)³¹¹, Tomás Hobbes y John Locke (1632-1704) plantearon una idea de naturaleza humana a la medida de las necesidades teóricas, previamente establecidas. En el ejemplo de Hobbes y mientras quiere

³⁰⁹ Spinoza dice que la seguridad es la virtud del Estado, y que las virtudes privadas, como la buena fe, son de alta fragilidad. La vida política no puede depender de valores tan abstractos y volubles. Hay que establecer según Spinoza, una administración en la que los hombres, no puedan prevaricar inspirados por la razón o por las pasiones. Tiene que ser un estado seguro y controlado, *Ibíd*em, p.144.

³¹⁰ Ver MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p.155-157.

³¹¹ Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Políticas*, Editorial Tecnos, S. A. Madrid, España, 1975, p. 255.

justificar el control absoluto de un gobierno autoritario, se habla de una naturaleza humana rebelde y reacia a la socialización, que tiene que ser doblegada por el miedo a la agresión de los demás.

En la actualidad se habla de la procedencia de los derechos humanos y Graciano González aísla tres plataformas teóricas alternativas que han servido de base para la determinación de esos derechos, que sirven de marco para la elaboración y perfeccionamiento del derecho positivo.

Las bases tradicionales para la elaboración de los derechos humanos son, según los estudios de Graciano, el iusnaturalismo, el humanismo y el utilitarismo; las tres sobre la concepción jurídica de un Estado que cuenta con normas en las que se trasciende las necesidades y expectativas de los individuos que integran las comunidades.

En el iusnaturalismo, según Graciano, las normas trascendentes son independientes del legislador y dependen de un Dios personal voluntarioso que ha sido analizado por Spinoza como auto disolvente, en el sentido en que si Dios hubo de escoger entre mundos alternativos y posibles, la creación de uno entre ellos, necesitó un criterio para la escogencia. Pero el ser absolutamente infinito y perfecto, no puede tener un objetivo en base al cual determinar preferencias, por lo que Spinoza denuncia como auto disolvente, la idea de una divinidad que selecciona entre posibles para determinarse por una opción en la creación del mundo natural.

En Spinoza los derechos naturales del hombre están en la raíz esencial del individuo y representan una potencia generadora de ventajas para el hombre a nivel de causalidad eficiente. Spinoza supera el planteamiento de los derechos del hombre a nivel formal en los estatutos jurídicos, y los presenta como causa eficiente de la realización y plenitud de la existencia humana. Las leyes políticas, son el resultado del constituyente efectivo y próximo, regulando a nivel de las instituciones para que en el desarrollo de la vida comunitaria no quede «lugar al fraude» y los derechos humanos no puedan ser violados en el marco de un estado constitutivo y protector de unos derechos humanos no transferibles. Esos derechos en Spinoza no tienen nada que ver con un deber ser, sino que son, mientras representan la naturaleza misma del hombre. El Estado político en Spinoza es el resultado de reconocer esa realidad, que representa su límite tanto como su sentido.

En el prefacio de la 3E³¹² Spinoza defiende la necesidad de la ley, en un mundo que no puede haber sido otro más que el que es, como expresión de un Dios pleno, que no tiene necesidades y que tampoco tiene objetivos ni metas en base a las cuales elegir una solución como mejor que otra.

En el Capítulo III de TTP³¹³, Spinoza conecta la base teológica de la legislación trascendente con los instintos de dominación, en que unos hombres pretenden y a veces logran, imponer dominio sobre otros. Una legislación convencional que se conecta con objetivos coyunturales y se separa del conjunto de las leyes naturales, lleva a idolatría y fomenta el miedo, del mismo modo anula los incentivos a la investigación y termina desarrollando la opresión.

El humanismo utópico representa, a su vez, una evasión en que las condiciones de la realidad permanecen desconectadas de un modelo que se propone como real. Los planteamientos utópicos que se construyen, como crítica a estados concretos de situaciones históricas, contribuyen a la permanencia de la enajenación en que la realidad nos es desconocida, en el desarrollo de sus esquemas legales.

El utilitarismo presenta esquemas abstractos de la felicidad en los que se manifiesta la opresión. Según Spinoza la imaginación confunde al hombre afectado por las pasiones y lo lleva a pensar que su felicidad está en la obtención de objetos materiales a partir de los cuales se pasa a la dominación de otros hombres. Con esto la opresión se hace concreta, mientras se confunde con la felicidad en un sujeto que se hace más dependiente del mundo exterior, mientras se apropia de cosas, pero nunca de sí mismo. Esta devaluación de la subjetividad individual se hace consistente con una mala idea de la felicidad, empleada por el utilitarismo para cubrir las bases de la opresión.

La urgencia de justificación para los derechos humanos, que han de salvaguardarse como límite mínimo en las legislaciones positivas, muestran la tendencia en el Estado contemporáneo a la trascendencia de la norma, que impone su voluntad o su razón sobre los

³¹² Spinoza afirma que nada puede ocurrir en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio de ella, la naturaleza es siempre la misma. Es siempre la misma, en todas partes, su eficacia y potencia de obrar, por lo tanto son siempre las mismas las leyes y reglas naturales según las cuales ocurren las cosas y pasan de una forma a otra, en tal sentido uno y el mismo debe ser siempre el camino para entender la naturaleza de las cosas, a través de las leyes universales. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.181-182.

³¹³ Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.52.

hombres atomizados, dispersándolos impotentes en su perímetro. Esto es precisamente lo que Spinoza trató de evitar con su concepción constitutiva del Estado.

Para Spinoza el Estado es el resultado de una potencia constitutiva que aumenta con el desarrollo de las integraciones, en su seno. En la democracia planteada por el filósofo, son las fuerzas populares las que hacen la ley, con el objetivo de acceder a una actualización de sus derechos naturales. Esos derechos, a la realización de las expectativas, según Spinoza, son puntuales y reflejan las limitaciones existenciales a que está sometida la potencia de la esencia individual y singular.

Cuando Graciano González expresa la urgencia de ventilar el problema de los derechos humanos, sobre la base de sus orígenes, muestra la pertinencia de los estudios de Spinoza, desde una perspectiva actual. Spinoza considera que cada constitución política es el reflejo en un Estado histórico de la conciencia del legislador y que la historia camina hacia una democratización de las constituciones estatales, mientras las instituciones ceden ante la potencia que lleva al individuo a su realización en la existencia, a través de las asociaciones en que aumenta su poder³¹⁴.

En Spinoza se cuenta con una potencia emergente desde las bases asociadas de la multitud y en la medida en que estas integraciones no se actualicen por manipulaciones o desviaciones, no estamos en un Estado efectivo y eficiente, en el que pueda superarse la condición deplorable del estado de naturaleza.

Rechazando las concepciones políticas de su época, Spinoza propuso una nueva política que defendiera al hombre. De este modo, el filósofo quiso una teoría política que arrancara de la consideración del hombre de hecho, tal y como era, pero una teoría que no considerara al hombre como un dato mudo, sino como parte de una cadena causal determinada. Ese hombre fáctico, dentro de esa cadena causal y con su propia psicología, pudiera ser modelado a su propia conveniencia, dentro del Estado, evitándole temores absurdos y frustraciones, para que logre alcanzar su plenitud.

³¹⁴ Spinoza, B, (TP V, 5). El mejor estado es aquel en que los hombres viven en concordia. Es el pueblo libre el que instituye un el Estado mejor. Un pueblo libre guiado por la esperanza. Ver a Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p. 173.

2.3.1. *Teleología y perfección*. La filosofía política realista se caracteriza por un rechazo de la teleología y por la consideración exclusiva de las causas eficientes de la explicación de las transformaciones políticas. A Spinoza, la teleología le motiva desconfianza y por ello cuestiona la causa teleológica en cuanto que explicación de acontecimientos humanos. En el prefacio del libro IV³¹⁵, Spinoza descubre el deseo convertido en causa final presentándose como modelo evaluador, que se impone ideológicamente por sobre las acciones humanas. Spinoza insiste en que esas acciones deben ser explicadas en base a causas próximas eficientes, evitando evaluaciones ideológicas y frustrantes. Quizás el filósofo se preocupa, en estos fragmentos, nada menos que del origen de la dominación ideológica, como antecedente del pensamiento marxista del siglo XIX desarrollado por su primer exponente, Carlos Marx (1818-1888)³¹⁶, entre otros varios. En ese sentido Spinoza nos dice que:

“Suelen los hombres formar ideas universales tanto de las cosas de la naturaleza como de las artificiales, cuyas ideas toman como modelos, creyendo además que la naturaleza que según piensan no hace nada sino con vistas a un fin. Contempla esas ideas y se las propone como modelos ideales. Así cuando ven que en la naturaleza sucede algo que no se conforma al concepto ideal que ellos tienen de las cosas de esa clase, creen que la naturaleza misma ha incurrido en falta o culpa y que ha dejado imperfecta su obra. Vemos pues que los hombres se han habituado a llamar perfectas o imperfectas a las cosas de la naturaleza, más en virtud de un prejuicio que por verdadero conocimiento de ellas (4E, pref.)”³¹⁷.

En el texto anterior Spinoza se manifiesta como parte del realismo político de su época, que reacciona contra la escolástica en la construcción de universales. Los realistas del siglo XVII fueron influidos por el método de Galileo y por las nuevas expectativas científicas y rechazaron a los universales, que si bien son modos del atributo pensamiento no tienen nada que ver con la realidad. Son sólo nombres y palabras vacías, que el hombre

³¹⁵ Véase a Historia de la Filosofía de J.M. Navarro Cordón y T. Calvo. Editorial ANAYA, Madrid, p.263.

³¹⁶ Antonio Negri (1993) nos habla del lado positivo de la filosofía, del que no pactó con las instancias de opresión y de la manera filosófica de defender al hombre, en el proyecto humano colectivo de libre ración, superando la subordinación, que la ideología del mercado introdujo en la filosofía, de los que pactaron con el poder. Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona (España), Coedición Universidad Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.243. Véase a también a: J.M. Navarro Cordón y T. Calvo. Navarro Cordón, J.M. y Tomás Calvo, *Historia de la Filosofía*, Editorial ANAYA.1983, p. 237-382.

³¹⁷ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.264.

utiliza cuando necesita organizar, clasificar, manipular, etc. Spinoza descubre en el hombre un instinto de poder y un ansia de dominio de origen imaginativo y a la vez una ignorancia colectiva, que se revela cuando este recurre a la explicación teleológica, que hace su aparición cuando el hombre no se es capaz de determinar las causas próximas de los eventos que le interesan. Afectado por las pasiones, el hombre comprende sus mismas acciones de una manera teleológica, porque según Spinoza, a este le cuesta mucho llegar a un dominio de su propio yo. La infancia, por ejemplo, es muy pasiva y dependiente y en ella se generan las pasiones más fuertes, que van a determinar la vida psíquica o interior del individuo.³¹⁸ En medio de esa ignorancia es fácil que expliquemos nuestras actitudes en base a aquellas cosas que buscamos. Además de que no tenemos la paciencia para realizar la observación necesaria y experimental que se necesitaría para esto. A partir de la explicación de nuestra propia conducta, le achacamos las causas teleológicas a los eventos naturales y pensamos que Dios mismo se plantea objetivos, y que son esos objetivos los que determinan la acción de Dios. Spinoza pone, en esta eventualidad, el origen de la culpa o de la inculpación mutua o idea de falta y de pecado. En la cuarta parte de la *Ética*³¹⁹ Spinoza relaciona la tendencia instintiva a la manipulación con el deseo de evaluar y de juzgar, ya que la construcción de los universales se utiliza inmediatamente con fines morales y los universales se convierten en patrones y modelos que se identifican en lo inmediato con la perfección. Los universales se usan entonces para medir o evaluar.

La crítica de la cultura occidental fue trabajada desde Platón, en la teoría de las ideas, en base a modelos abstractos. Con esto se aseguraba una crítica constante para el perfeccionamiento de toda estructura política, cuando el hombre no se sintiera protegido. Cuando se presentan modelos políticos ideales, la relación entre el modelo universal abstracto y el singular concreto que va a imitarlo, se ha planteado de manera diferente en la historia de occidente. Ante esta alternativa Spinoza puso el acento en el modo singular y lo presentó como expresión de una parte de la potencia de Dios³²⁰. Deleuze plantea que Spinoza, al igual que Leibniz, reacciona en contra de una doble línea de justificación

³¹⁸ En la segunda parte de la *Ética* (2E XLIX, esc.), Spinoza equipara a los niños con los necios, locos y con los que se ahorcan. En cambio en la tercera parte de la *Ética* (3E XXXII esc.), habla de las fluctuaciones del ánimo y de que en los niños el cuerpo se halla en constante fluctuación. Ver a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.215.

³¹⁹ *Ibídem*, p.263.

³²⁰ Véase a *Ibídem*, p.165.

tradicionalista, representada en la creación y en la emanación. El filósofo francés destaca, además, que el neoplatonismo de las emanaciones utiliza la idea de Platón en la participación, a donde los modelos establecen la norma de la realidad y los individuos existentes participan de esa realidad. Platón contiene, dentro de su teoría, varias formas de participación, como por ejemplo formar parte, imitar o hasta recibir un demonio. Lo interesante, para nuestro caso, es que para Platón, en la participación es el participante el que se mueve a buscar el modelo. Así, para la participación imitativa hace falta el artista y es el participante el que violenta desde el exterior al partícipe; mientras el modelo, la idea que participa, se deja participar y se afecta por los ataques que recibe del exterior, por parte del participante. Los neoplatónicos, a partir de Plotino, cambian el sentido de la participación; se olvidan de la violencia por parte del participante y hablan de un don. Para ellos, la participación es emanativa y es el partícipe el que actúa, mientras en Plotino el participante es nulo (Deleuze, Gilles, Spinoza y el Problema de la Expresión, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.165). Esta diferencia entre los clásicos griegos y la filosofía greco cristiana es importante, porque introduce una pasividad en el que participa, contra la que Spinoza reacciona, destacando desde el principio en su filosofía, que la realidad es activa en su totalidad y que no tiene por qué estar esperando dones, pues ella tiene todo para dar.

Podemos observar que Spinoza habla de los orígenes fácticos de los universales, haciendo del *a priori* una función histórica. Los hombres construyeron, según su perspectiva, modelos universales a partir de las cosas singulares y concretas, eliminando la secuencia de notas particulares e individuales, según sus deseos. La presencia del deseo es desmitificada en Spinoza, como la causa eficiente de la selección de las notas a escoger para la construcción del universal. Los universales se establecen en la cultura y luego son asimilados por las generaciones siguientes, a la manera de un *a priori* (*IE ap.*)³²¹.

De acuerdo con Spinoza, las clases dominantes escogen las características de los universales, según sus deseos de dominación. Y estos universales, que son contruidos de ese modo, sirven de modelo para contrastar los hechos. Así ocurre también, con respecto al concepto de hombre, definido por Aristóteles «como un animal racional». Esta definición sirve de modelo para evaluar la realidad del singular, por tal razón el singular se ve

³²¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.95.

disminuido frente al parámetro, cuando en la realidad el desarrollo de la racionalidad no se promueve adecuadamente en las instituciones del Estado.

En el prefacio de la primera parte de la *Ética*, Spinoza afirma que todos los problema que tiene la cultura con respecto a la funcionalidad para el hombre, se pueden concentrar en un solo problema: Creer que todas las cosas actúan, como él mismo actúa, por fines (1E, Apéndice)³²². Esto quiere decir que Spinoza reconoce que la acción no es inteligible, sin la presencia de fines u objetivos, pero también el filósofo piensa que el hombre reconoce los deseos que tiene, pero no sabe por qué los tiene. Esta es una ignorancia natural, dada la gran complejidad de las cadenas causales del orden de la naturaleza y en este sentido y por esa ignorancia, el hombre recurre a las explicaciones causales y teleológicas. Sin embargo, no podemos olvidar según Smith³²³, que el hombre es un ser que actúa por fines y que las acciones humanas no se podrían comprender, si no están enfocadas a la obtención de una meta. Según el autor, las acciones humanas no serían inteligibles si no tuvieran en el trasfondo, un objetivo que pudiéramos señalar. Smith reconoce en varios temas de la *Ética* de Spinoza, algunas críticas a las explicaciones teleológicas y la manipulación en la que el hombre se ve a menudo afectado, en la búsqueda de metas propuestas por las pasiones y desarrolladas por la imaginación. El autor asegura que Spinoza, en el desarrollo de su obra, expone sus propios objetivos como hombre y como filósofo. Esto se puede apreciar en el *Tratado Político* (TP I, 4)³²⁴, donde Spinoza hace público su interés de lograr la perfección de la naturaleza humana planteando, que para alcanzar tal perfección, la mente debe purificarse de falsas creencias de valores impuestos y convencionales. Sin embargo, no debemos olvidar que hay un objetivo claro en Spinoza y que la filosofía para él es una forma de vida humana, que para ser comprendida tiene que tener objetivos y uno de esos objetivos es la perfección.

Según Smith³²⁵, Spinoza inicia en la cuarta parte de la *Ética* una meditación sobre la perfección, en el sentido de que no hay ninguna cosa buena o mala en sí misma (3E prop.

³²² *Ibíd.*, p.95.

³²³ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.206

³²⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.142.

³²⁵ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.178.

IX, esc.)³²⁶. Sin embargo, en el prefacio de la cuarta parte de la *Ética*³²⁷ nos advierte de que lo bueno y lo malo son ideas que nosotros creamos, como resultado de establecer comparaciones entre objetos. De este modo, la mente humana, según Smith, sólo puede establecer comparaciones frente a un modelo. Este modelo tiene función normativa y le llamamos bueno a lo que nos lleva a ese ideal. La diferencia que hay entre Spinoza y los demás filósofos de su época es precisamente, la presencia del ideal de la naturaleza humana perfecta, porque es un lugar común en los filósofos del siglo XVII el rechazo por las explicaciones teleológicas. No obstante, Spinoza no se conformó con un realismo político al estilo de Hobbes, porque en Spinoza se busca la paz en el Estado en base a un objetivo determinado. En Spinoza hay un «para qué» y ese para qué lo separa de Hobbes³²⁸. Hobbes explica el pacto de manera negativa para superar el miedo, pero en filosofía política de Spinoza, que es afirmativa y positiva, se busca la libertad para la perfección, ya que en Spinoza siempre hay un objetivo que humaniza la acción y la hace comprensible. Las reflexiones anteriores nos permiten captar a Spinoza en su singularidad original y comprender, además, la superación de las metas ideológicas, como un objetivo en sí mismo. Por lo tanto, eliminando las metas ideológicas podemos alcanzar una naturaleza humana libre de sus propias imaginaciones y pasiones. La estructura política perfecta es también, una meta que se plantea en Spinoza. En esa estructura política, de plena democracia, se pondrán en acto los derechos naturales en los que el hombre pueda alcanzar la expresión de su esencia y la plenitud de su perfección.

En las consideraciones de Smith, se plantea un Spinoza idealista aunque se reconozca la base material que se utiliza en el pensamiento político del filósofo. Nos parece abstracto, presentar a la perfección de la naturaleza humana como una meta teleológica, puesto que en Spinoza se habla del desarrollo a nivel de causalidad eficiente, de la esencia del singular, coartada por las condiciones de existencia que le son contemporáneas. No estamos hablando de una meta en sentido distal y teleológico, sino de un objetivo en que se ponen en ejercicio las causas eficientes, para la liberación de una realidad que tiende al perfeccionamiento, en la integración con otras realidades singulares, para el desarrollo de

³²⁶ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.194.

³²⁷ *Ibidem*, p.263.

³²⁸ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007. p.65.

una secuencia de individualidades compuestas de diversos grados de complejidad, que se extiende hasta infinito. No debemos olvidar que el origen del alma en Spinoza es el cuerpo y que sólo aceptando la trascendencia y superioridad del alma sobre el cuerpo, aceptaríamos la presencia de metas en que nuestras acciones se vean intelectualmente motivadas. La manera corporal de proceder, cuando es suficientemente observada, nos muestra el sentido de la producción real, que tiene su origen en el seno del ser y que opera a nivel de la causalidad eficiente y próxima, en un desarrollo de la naturaleza humana que no tiene necesidad de objetivos distales o motivaciones. La presentación misma de los objetivos a nivel de la mente, significa una creatividad a nivel del pensamiento, que se corresponde en Spinoza con una actividad corporal previa, en la que ya se ha decidido en que objeto, se va a poner la mira, para satisfacer una necesidad previa que determina la clase de objetos que podrían saciar la tendencia efectiva y eficiente.

Según Deleuze³²⁹, en Spinoza la perfección no implica comparación con otra modalidad que se supone menos perfecta. En este caso, perfección no tiene que ver con cualidad sino con cantidad, por tanto es un proceso cuantitativo inmanente, ya que lo menos perfecto reside en lo más perfecto bajo la forma unívoca, que es la esencia de lo más perfecto. En Spinoza, la teoría de la individualidad es una teoría cuantitativa por tal razón, cuando Spinoza estudia la relación entre los uno y lo múltiple, tiene presente que esto último no implica imperfección. Para el filósofo holandés el camino hacia una mayor perfección no implica cambio de forma³³⁰.

Aquí vemos como Deleuze destaca a las esencias, como formas de la potencia de Dios. Estas formas tienen una estructura que por la eternidad condicionará la fuerza divina en esa determinada expresión. Sin embargo la existencia es la que condiciona esa esencia,

³²⁹ Deleuze, Giles, Spinoza y el Problema de la Expresión, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.329.

³³⁰ Según Spinoza, la realidad es lo perfecto (1E prop. XI, Escolio), no puede ser mejor ni peor, porque no hay nada con lo que se la pueda comparar. Un ejemplo entre realidad y perfección lo encontramos al comparar un león con un loro; no podemos decir que el león es menos perfecto que el loro, en relación con la capacidad de habla, dado que el loro pueda pronunciar algún vocablo y en cambio el león no pueda hacerlo. Sin embargo, se le está exigiendo al león que sea como un loro, algo que no es. ¿Podemos decir entonces que el león no es perfecto? No, porque hablar como el loro no está en el horizonte de posibilidades del León. Hablar como el loro está fuera de su potencia. El león es perfecto, según Spinoza, porque toda cosa comparada con sí (o comparada con su misma clase) es perfecta, ya que su perfección coincide con los límites de su esencia. Ver a Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.61

limitándola y señalándole el camino que tiene que superar para expresarse a plenitud. Esto nos indica que toda la forma de expresión es igualmente perfecta, porque el sentido general de la filosofía de Spinoza ha sido, precisamente, la superación de la gradación y de la devaluación de la naturaleza, tal y como las plantea el esquema neoplatónico. Por lo tanto, todo lo que es, es perfecto (4E pref.)³³¹, pero no todas las formas de existencia permiten que la esencia se exprese a plenitud. La existencia que se determina por el orden fortuito de causa de la naturaleza, frena en la mayoría de las ocasiones, la plena expresión de una determinada forma, que en sí misma es perfecta.

Tanto Deleuze como Negri, justifican en Spinoza, la presencia de una normatividad en inmanencia y dentro del esquema de univocidad, a donde ninguna de la forma de expresión es superior a otra, tal y como lo quiso Spinoza, desde el principio de su planteamiento, evitando las jerarquías. Sin embargo, ambos filósofos tienen que explicar, para justificar sus planteamientos, un tipo de perfeccionamiento que no permita ninguna clase de degradación. Deleuze lo hace, hablando de un proceso cuantitativo y afirmando que lo menos perfecto está en lo más perfecto. Mientras Negri sostiene que la existencia es la que pone la esencia, porque es la que condiciona la acción del ser expresando el conatus.

Cuando Negri³³² trata el problema de la norma, nos dice que la alegría y la tristeza, el amor y el odio, son las claves del desarrollo, del perfeccionamiento y que son ellas las que dan la tónica de la normatividad, pero esa norma es el efecto de la tendencia del conatus. La existencia es la norma, porque la existencia es el efecto de la tendencia de la esencia, en lucha con los factores exteriores. Por tal razón, según Negri, la existencia es la que plantea la tendencia y el valor es idéntico con el hecho. Los hechos son valiosos porque muestran el estado de la situación en que se encuentra la esencia para cada una de las coyunturas espacio- temporales.

Cuando Spinoza rechaza la trascendencia de la norma muestra su singularidad, pues en el siglo XVII, todos intentaron superar la crisis económica y cultural³³³, recurriendo a la

³³¹ En el texto, Spinoza dice: «En general entenderé por perfección, la realidad, la esencia de una cosa cualquiera en cuanto que existe y opera de un cierto modo». Ver a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.263-268.

³³² Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.252.

³³³ Thomas Hobbes, enfrentó la crisis económica de una manera política e interpretó la lucha de todos contra todos, en el sistema mercantilistas, como una condición natural del ser humano. Además describió un individuo rebelde, y recurrió a una norma trascendente en la política, como objetivo para socializar a ese

trascendencia de la norma, como por ejemplo, en los absolutismos o en el idealismo metodológico de Descartes. Spinoza en cambio, buscó la liberación de la multitud como superación de la crisis de su época, sin recurrir a la trascendencia, porque para el filósofo, la norma es la que guía a la esencia en su conquista de perfeccionamiento. Por otra parte Thomas Hobbes, sin embargo, recurre a una solución trascendente mediante el Estado autoritario, que se mantiene por encima de la multitud, imponiendo una norma abstracta, ya que esa norma adolece de la potencia de la multitud y se manifiesta como un poder brutal, absoluto y militarizado que se recarga porque carece de potencia real. Descartes, recurre a la trascendencia de la norma porque para él, el pensamiento es superior a la *res extensa*. Sin embargo, en Spinoza la norma es inmanente, es decir que el hecho y el valor son idénticos, porque la existencia es la que conduce a la esencia y le muestra el camino por el que tiene que discurrir, para superar esa limitación existencial.

Spinoza se propuso formular una filosofía política que asumiera la realidad de los hechos, intentando explicarlos y superando las evaluaciones que resultan de comparar los hechos con modelos abstractos. En la filosofía transformadora de Spinoza, el conocimiento científico de los hechos y la tendencia progresiva, a la determinación de las causas de los hechos políticos, tienen la intención de sacar beneficios prácticos para el hombre, señalándole el camino de la liberación en el Estado, pero fue la categoría necesidad la que hizo posible que los parámetros científicos de la mecánicas se aplicaran al hombre y al individuo compuesto del Estado.

2.4. Ciencia y determinación en el realismo de Spinoza.

La necesidad como categoría filosófica, solo puede ser reconocida a través de la razón, y según señala Miquel Beltrán³³⁴, este conocimiento nos aporta algunas ventajas que dependen del ejercicio del segundo grado de conocimiento. Este nos permite conocer la

individuo. En ese entonces, Europa se encontraba en la época previa a la institucionalización del Estado Moderno, después de haber pasado una larga transición de absolutismos, desde el período Medieval. Por esa razón la época necesitaba una organización que sólo lo daba la normatividad. Sin embargo, Spinoza se decidió por una normatividad inmanente y rechazó toda normatividad trascendente, como la que adoptaron los idealistas y los realistas. La normatividad trascendente culminó imponiéndole al hombre unos valores ajenos a sus propios intereses, algo que Spinoza rechazó, ya que el filósofo holandés siempre contó con los intereses individuales en el marco de la organización de la normatividad.

³³⁴ Beltrán, Miquel, Anales del Seminario de Metafísica, Editorial Complutense Madrid, 1994, p.320.

realidad de la naturaleza y nos abre los caminos de la investigación, acerca de las regularidades de la realidad en la que vivimos. Spinoza va a la categoría necesidad con intereses prácticos y nos quiere llevar al reconocimiento de la necesidad de los hechos mientras nos invita a estudiarlos y a descubrir sus leyes. Con esto se reducen las sorpresas y Spinoza nos presenta el ideal de la prevención sobre los acontecimientos naturales, en que se evitarían catástrofes que golpean al hombre, por lo inesperado de su presencia en el marco de la naturaleza y del Estado. En tal sentido, la determinación necesaria de los hechos nos ayuda en los proyectos de liberación del hombre, que son urgentes para la superación del estado de naturaleza, en el marco de los sistemas institucionales del Estado.

También en los estoicos se asume la determinación necesaria de los acontecimientos. En el marco del imperio alejandrino, la cultura griega decadente aceptó los hechos de manera pasiva. Así, la necesidad como categoría modal, surge a partir de una visión unitaria del hombre y la naturaleza dentro de la cual no caben fisuras. Sin embargo en Spinoza la libertad es un objetivo que se consigue en el Estado (TTP XX)³³⁵, para él el libre albedrío de un sujeto, que tiene poder sobre sus acciones, es una falacia que depende de nuestra imaginación, y trata de solucionar este presupuesto, con el desarrollo de la necesidad metafísica. Los estoicos³³⁶ aplicaron a toda la realidad, incluyendo a la humana, la categoría de la necesidad según la cual todo está bajo la clave de la determinación,

³³⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.210.

³³⁶ Las diferencias entre Spinoza y los estoicos suelen resaltarse en algunos textos como el de Smith (2007), por ejemplo, quien destaca que en el Prefacio de la V parte de la *Ética*, Spinoza se separa deliberadamente de Descartes y los estoicos antiguos quienes opinan que las pasiones dependen de la libertad y por lo tanto en un sujeto moral óptimo, podrían ser controladas absolutamente. Sin embargo, para Spinoza, el poder de la mente sobre las pasiones es bastante limitado. Se hace necesaria una estrategia a donde podamos utilizar algunas pasiones contra otras y poder controlar nuestra vida emocional. Sólo una pasión puede limitar el poder de otra pasión. Otra diferencia que distancia a Spinoza de los estoicos es, que mientras estos proponen una ataraxia a donde se suspenden las emociones, Spinoza propone una alegría, que nada tiene que ver con la indiferencia que proponen los estoicos, producto de una situación sociológica depresiva, en el imperio alejandrino. La positividad, la alegría, la filosofía de la acción, en Spinoza, le ponen a mucha distancia de la posición estoica, con la cual el filósofo holandés comparte el determinismo. El internacionalismo de los estoicos, que establece responsabilidades contraídas con toda la humanidad, no es compartido por Spinoza, quien considera que las obligaciones son producto del contrato social. La fuerza de la ley, para Spinoza sólo se establece en los muros de la república. Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, BiOblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007. Aunque no vemos nada incorrecto en las anotaciones de Smith, hemos de resaltar que en el marco de la teoría del individuo compuesto Spinoza abre una expectativa con respecto a la integración armoniosa de la comunidad internacional en que se supere el estado de naturaleza que regula de hecho la vida internacional. Las bases u organismos estatales, serían lo primero que habría que tener en cuenta, para la salvaguarda de los derechos naturales. Basándonos en 2E XIII podemos deducir que en Spinoza se asume la tesis de Cicerón en cuanto a la comunidad internacional.

mientras presentan la continuidad entre las leyes de la naturaleza y del Estado. Cuando los estoicos hablan del Estado se refieren al macro Estado de la época helenística; cuando las ciudades Estado se encontraban deprimidas bajo la maquinaria imperial.

Spinoza cuenta con la necesidad para superar los problemas creados por el libre albedrío, la voluntariedad de Dios, y la apuesta idealista por la potencia de la mente para dominar el cuerpo, puesto que los idealistas al estilo cartesiano, parten de la voluntad del hombre como un hecho con el que hay que contar.

Desde el TIE Spinoza se preocupa por destacar a la necesidad, definiéndola en el conjunto de los conceptos modales, por eso escribe afirmando lo siguiente:

“Llamo imposible aquella cosa cuya naturaleza implica contradicción que exista; necesaria, aquella cuya naturaleza implica contradicción que no exista; posible, aquella cuya existencia no implica, por su naturaleza, contradicción que exista o que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas mientras fingimos su existencia, pues si la necesidad o imposibilidad de existir, que depende de causas externas, nos fuera conocida, no podríamos fingir nada acerca de ella (TIE, 53)³³⁷”.

Esto quiere decir que para Spinoza, lo que es, es necesario y que la realidad se debate entre los extremos lógicos de la necesidad y la imposibilidad metafísica, pero esa necesidad metafísica no es trascendente con respecto de la física, ya que la necesidad que envuelve al ser, puede estar determinada por la esencia tanto como por la existencia, en la secuencia múltiple de las causas externas. Por lo tanto, la posibilidad, en Spinoza, es puramente epistemológica, porque se refiere a nuestra imposibilidad fáctica de determinar la totalidad de las series causales, que determinan la necesidad o imposibilidad de cada modo finito singular de existencia.

El realismo político de Spinoza depende de la categoría necesidad, que el filósofo aplica a toda la realidad, a partir del determinismo. Para Spinoza, los hechos son necesarios tal y como son, por lo tanto no concibe una política utópica en el sentido tradicional del término, la cual partiría del supuesto de que las cosas podrían haber sido diferentes de como son. La visión científica de la política en Spinoza depende del determinismo, que se

³³⁷ Spinoza, B., *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Alianza Editorial S. A., Madrid, Traducción de Atilano Domínguez, 1988, p.95.

enfrenta con los hechos, para determinar las causas que los han llevado a ser como son (1E, apéndice)³³⁸. La perfección del dato en Spinoza implica un reconocimiento del determinismo, pero no anula la tendencia a la transformación y al perfeccionamiento que siempre está presente en Spinoza, conformando un tipo especial de realismo político. Esa transformación se logrará en el dominio cognoscitivo de las leyes que determinan los hechos y a las cuales sólo podemos acceder respetando tales hechos, con el propósito de observarlos ordenadamente, para determinar el sentido de su producción.

Algunas realidades son lógicamente posibles, porque su esencia no implica contradicción, mientras que realmente pueden ser necesarias o imposibles, según lo determinen las causas externas del modo en cuestión. En los pensamientos metafísicos Spinoza nos habla de este tipo de posibilidad lógica que contempla, por eso afirma que:

“Una cosa se dice necesaria e imposible de dos formas: respecto a su esencia o respecto a su causa. Respecto a su esencia ya sabemos que Dios existe necesariamente, ya que su esencia no se puede concebir sin su existencia, en cambio la quimera respecto a la contradicción de su esencia no puede existir. Respecto a la causa, las cosas, por ejemplo las cosas materiales, son consideradas como imposibles o necesarias. En efecto si tan sólo atendemos a su esencia la podemos concebir clara y distintamente sin su existencia y por tanto nunca pueden existir por la fuerza o la necesidad de su esencia, sino únicamente por la fuerza de la causa, es decir de Dios creador de todas las cosas. De ahí que si está en el decreto divino que una cosa exista, existirá necesariamente, y si no será imposible que exista (PM III)³³⁹”.

En este segmento, de los pensamientos metafísicos, se evidencia el cierre metafísico que Spinoza intenta establecer acerca de una realidad, en la cual la contingencia es imposible y dentro de la cual todo lo que es, es necesariamente. Spinoza quiere anular la idea de un Dios voluntarioso³⁴⁰ que actúe según una supuesta libertad de su voluntad.

³³⁸ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.95.

³³⁹ Spinoza, B., *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de Atilano Domínguez, 1988, p.238.

³⁴⁰ Un Dios voluntarioso significa uno personal que escogería entre alternativas, dentro del creacionismo, para determinar cuáles va a llevar a la existencia y cuáles no, de las formas de vida. Pero para escoger entre alternativas, ese Dios tendría que tener un criterio y a su vez un objetivo. En ese caso no sería Dios, porque sería un ser carente e imperfecto, con metas que le mueven el apetito y que le sirven de criterio para la selección, entre las posibilidades. El Dios de Spinoza, ni es personal ni escoge, por lo tanto se expresa tal y como él es. Y cuando el filósofo dice que Dios tiene una existencia necesaria, está diciendo que no puede ser de otra manera más que como es (1E, apéndice).

Spinoza, que tiene evidentes preocupaciones políticas, busca incluir el plano político en un sistema unitario de determinación reglamentaria. Por eso, la división aparente en dos planos de determinación, que aparece ya en los pensamientos metafísicos, significa una integración del plano de los hechos, incluyendo lo político, en el sistema de la necesidad natural. Dios, que es necesario por su esencia, es colocado como causa de los hechos naturales y políticos, que no son necesarios por su esencia.

La determinación necesaria ha eliminado la libertad de la voluntad, como *a priori* de la moralidad y Spinoza quiere apartar de la política toda valoración, para quedarse con la observación y el descubrimiento de leyes que le permitan realizar innovaciones en el marco de una filosofía productiva. Cuando Spinoza ha integrado los hechos en el esquema general de la necesidad, recurre al argumento de la potencia. Este trata de llevar el tema de la perfección a la cantidad, lo cual permitirá a Spinoza mantener en su sistema la tendencia a la perfección, sin que haya degradación en el esquema modal de la naturaleza. Como la potencia es la fuerza del acto para iniciar y mantener su presencia, ya no podemos contar con posibles, entre los cuales una voluntad tenga que elegir.

En la primera parte de la *Ética*, Spinoza es coherente con la concepción de la necesidad que había expuesto en los textos precedentes, y recurre a una demostración de la existencia de Dios en base a la potencia, como lo expresa a continuación:

“Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (como es notorio por sí). De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el ser absolutamente infinito, pero esto (como es por sí notorio), es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente. Por consiguiente, un ser absolutamente infinito, Dios, existe necesariamente (IE prop. XI, dem. De otra manera)”³⁴¹

En esta demostración de la existencia de Dios, Spinoza se ha basado en la cantidad de potencia y establece que poder existir es potencia, mientras que lo que no existe evidencia una falta de fuerza. Esto resulta interesante para el enfrentamiento entre la realidad y la utopía, porque según el filósofo, una utopía producto de la imaginación no

³⁴¹ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.60.

tiene la potencia para competir con una manifestación existente de la realidad y no tiene potencia como para anular la realidad de los hechos.

Deleuze³⁴² destaca el argumento de la potencia, como una de las partes centrales de la primera parte de la *Ética*, porque es el momento en que Spinoza se adhiere a una larga tradición que identifica la potencia con el acto, a partir de los neoplatónicos y que cuenta con representantes tanto en el pensamiento cristiano, como en el pensamiento hebreo. La identificación de la potencia con el acto elimina en Spinoza la libertad de la voluntad y esto se extiende desde la sustancia, a todo el sistema de los modos. En la tradición occidental, Nicolás de Cusa³⁴³ representa la identificación de la potencia con el acto a nivel de la sustancia y posteriormente, en el tercer diálogo de Bruno³⁴⁴, se extiende la identificación potencia acto a lo que él llama el simulacro o universo. El descubrimiento de la potencia, como esencia del ser, permite a Spinoza conectar a la sustancia con los modos. Así como, hacer de los modos expresiones de la sustancia y recuperar, para todo el sistema natural, el estatus de seres reales de la naturaleza. Cada modo tiene su esencia o cantidad de potencia y a través el sistema de los atributos se conecta con la potencia, absolutamente infinita que tiene la sustancia.

Deleuze pone de manifiesto que el realismo de Spinoza, que identifica la potencia con el acto y que elimina las posibilidades, en realidad se trata de un materialismo de base que lleva a materialismo político, tal y como se pone en evidencia con el sistema de Hobbes³⁴⁵. La superación del realismo político tradicional, en Spinoza, depende del

³⁴² Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, p.

³⁴³ Belaval, Yvon, «Nicolás de Cusa (1401-1464)», *La Filosofía del Renacimiento, Siglo XXI*, en Historia de la Filosofía, Madrid, España, 1978, p.34.

³⁴⁴ Bruno, Giordano, *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, Traducción de Ángel J. Capelete, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 2ª Edición, Ediciones Aguilar S.A., Argentina, 1981, p. 26. Véase también a Belaval, Yvon, «Giordano Bruno (1548-1600)», *La Filosofía del Renacimiento, Siglo XXI*, en Historia de la Filosofía, Madrid, España, 1978, p.304.

³⁴⁵ Según Deleuze (1975), sobre Spinoza revierten también corrientes materialistas que tienen su máxima representación en Hobbes, quien identificó también la potencia con el acto, desde una posición fisicalista que asegura el carácter actual de la potencia. Una potencia que no se actualiza no es una potencia, es decir que no ha tenido la fuerza suficiente para imponerse. Para las cosas del mundo, estos materialistas prefieren sustituir la contraposición potencia-acto, por una contraposición que Spinoza asume en su obra que se refiere a potencia de actuar-potencia de padecer, a condición de que ambas sean actuales. Debemos de poner atención en que estamos caminando hacia la eliminación de la libertad de la voluntad, pues como modos finitos, recibimos una cantidad de potencia de la sustancia y esa fuerza es la que actúa, tanto para comprender como para actuar; como debilidad o como fortaleza que nos permite vencer los impactos exteriores o ceder ante ellos. Spinoza aclara (1E prop. XXXV) que Dios produce, necesariamente, todas aquellas afecciones que tiene el poder de producir y esto quiere decir que Dios no es una voluntad libre, que escoge lo que va a ser, sino que es libre en el sentido de autonomía y que crea según las condiciones de su propia naturaleza, pero no

descubrimiento de la potencia, porque es la potencia como esencia de la realidad, la que asegura el camino de la perfección en el que se rompen las barreras existenciales y se superan las limitaciones de la esencia. Cada uno de los modos singulares, están conectados a la potencia de la sustancia que se manifiesta en ellos, en un despliegue de productividad que tiende al infinito. Deleuze explica cómo la conexión de la sustancia con los modos, no elimina la esencia propia de cada una de las individualidades, sino que por el contrario, la potencia que tiene cada uno de los seres en su esencia depende de su conexión con el sistema general. Quizás por esto, en el Tratado Político (TP), Spinoza incluye el argumento de la potencia para reforzar que el individuo no pierda su personalidad cuando entra en el esquema del Estado y que es la potencia de la comunidad, la que le da la fuerza individual que tiene su esencia (TP II, 13)³⁴⁶. En este sentido, cuando hablamos de que la potencia del Estado es la que da la fuerza del individual, estamos pensando en las instituciones, en las reglamentaciones y en el establecimiento de la soberanía del Estado. Se supone que la entrada en el Estado asiste al hombre para que supere la opresión natural del estado de naturaleza y es en este sentido que sostenemos, que la potencia de la comunidad es la que permite que se exprese, la potencia singularizada del individuo. Spinoza tiene una tendencia materialista que considera el existente en su valor ontológico y valoriza el cuerpo más que la mente, sin embargo en lo que respecta a la importancia del Estado, frente al individuo, en el filósofo se detecta una herencia neoplatónica. En el neoplatonismo la potencia mana de la unidad y se dispersa escalonadamente por la secuencia de los seres singulares, produciendo una degradación que Spinoza intentó superar. De la misma manera cuando los individuos se integran en el Estado, como individuo compuesto, es la potencia de este la que habilita la esencia del singular. Cuando el pensamiento de Spinoza llega a su madurez, en el Tratado Político, se invierte el sentido de la productividad metafísica y es entonces la potencia de la multitud la que habilita la potencia del Estado (TP II, 11)³⁴⁷.

El recurso a la potencia como demostración de la existencia de Dios representa, dentro de la actividad científica, el sector de la innovación con el que hay que contar dentro del realismo de Spinoza, y dentro de los esquemas de la determinación legal de la

ha sido libre de ser el que es, sino que es como es por necesidad de su propia potencia. Véase a Deleuze, Gilles, Spinoza y el Problema de la Expresión, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.83-87.

³⁴⁶Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.151.

³⁴⁷ Ibídem, p.259.

naturaleza y del Estado, que el filósofo defiende, abriendo los caminos de la investigación científica. Podría pensarse que dentro de los esquemas de determinación, las realidades son estáticas, pero el argumento de la potencia nos lleva al terreno de la dinámica, de la transformación y del perfeccionamiento. Sin embargo, para el avance de la investigación científica, en el terreno de la política, Spinoza tuvo que enfrentarse con una tradición que insistía en la libertad de la voluntad de un Dios creador y que cumple con sus compromisos teológicos, según el dogma y de acuerdo con el postulado creacionista. En este sentido la definición de la realidad se hace urgente para allanar el camino al progreso de la investigación, en el campo de la conducta del hombre que se desarrolla en el terreno político³⁴⁸.

El problema de la omnipotencia de Dios tiene raíces sobre todo en la tradición medieval pues la sujeción de la instancia divina a coordenadas racionales, que se subraya por ejemplo en la filosofía teológica de Tomás de Aquino (1224-1274), significó para algunos teólogos modernos una merma de la potencia de un Dios que se vería imposibilitado, por ejemplo, de violar las reglas de coherencia lógica que rigen la razón humana.

Desde que Guillermo de Ockham (1291-1349) criticara las concepciones racionalistas de Dios, los teólogos insistieron en la libertad de la voluntad de Dios y en destacar con Martín Lutero (1483-1546) la omnipotencia divina en la cual es posible la violación de las reglas lógicas que rigen la razón humana. Para Spinoza la sujeción de Dios a las leyes que son su propia estructura, no implica coacción, sino que la libertad de Dios implica que su actuar significa acción independiente, en virtud de las leyes de su propia naturaleza. Es así como en Spinoza toma forma, una aparente contradicción que sustenta una realidad coherente, porque no se ve en qué sentido podríamos hablar de libertad si no fuera sobre la base de una determinación, dentro de la cual la contingencia no es posible. Para que un sujeto pueda actuar libremente, tiene que contar con que sus acciones tendrán efectos determinados y de no ser así, se vería coartado e imposibilitado de realizar acción alguna.

³⁴⁸ Decimos que la conducta del hombre, su eticidad se desarrolla necesariamente en el terreno político porque para Spinoza no hay diferencia entre la sociedad civil y el Estado, al considerar que esta separación es ideológica y abstracta, porque cuando las instituciones del Estado no funcionan, entramos automáticamente en el estado de naturaleza a donde los derechos naturales del hombre no están en acto, ni pueden estarlo por necesidad (Véase Tratado Político, etc. Ver TP V-2 en Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996 p.172.

Los teólogos asumen sus compromisos dogmáticos y defienden la contingencia de los hechos en base a la omnipotencia divina, que hace lo que quiere, mientras pudiera querer otra cosa. Esto frena el desarrollo de la ciencia y mueve a idolatría de todo tipo, lo cual instó a Spinoza a cuestionar las bases teóricas de occidente.

Tomás de Aquino defiende la libertad de la voluntad de Dios diciendo que Dios no ha creado todo aquello que está libre de contradicción, sino sólo lo que ha querido, lo cual demuestra que ha actuado por elección voluntariosa, pero aún así en Tomás esta la restricción de que Dios no puede incurrir en lo contradictorio, con lo cual ajusta a la realidad con la lógica teniendo cuidado de no hacer depender a la lógica de la voluntad libre de Dios. En Descartes, con la teoría de la indiferencia de la voluntad de Dios, se trata de imponer teóricamente la condición de la omnipotencia divina, por encima de la racionalidad. Así, Descartes puede afirmar, en las respuestas a las sextas objeciones, que la suma de los tres ángulos del triángulo equivale a dos rectos, porque Dios así lo quiso, es decir, si hubiera querido que sumaran 90° así hubiera ocurrido.

Descartes se preocupó de que Dios estuviera por encima de todo ser así, incluyendo a las realidades matemáticas y a su coherencia interna, pero esto tuvo sus implicaciones políticas, por cuanto podemos decir que a la voluntariedad teológica de una divinidad, que no se puede predecir ni conocer, ni consultar, para la justificación de los hechos, corresponde un gobierno absolutista y monárquico, que estaría justificado por sí mismo; sin que puedan formularse preguntas acerca de sus procedimientos u objetivos, es decir, a una teología arbitraria correspondería un gobierno despótico, imposible de comprender. Spinoza no está dispuesto a aceptar el despotismo, por lo tanto el filósofo muestra, en sus análisis, el absurdo de teorías en las que aparece un Dios antropomorfo, construido a la medida de las necesidades teóricas de justificación de la opresión³⁴⁹.

³⁴⁹ En el prefacio de TTP Spinoza plantea dos líneas históricas en que se conecta la posición teológica con la posición política, mientras que Spinoza destaca la función de la imaginación en la constitución política. La imaginación corrompida, se desarrolla sobre las bases teológicas y revierte en la constitución monárquica, mientras que la imaginación productiva, parte de la filosofía y se desarrolla en una constitución Republicana. Spinoza defiende la libertad contra la superstición y su proyecto filosófico se ocupa de la generación de una imaginación productiva, para lograr una constitución democrática, en la que la potencia de las masas ejerza el poder. Por eso el filósofo holandés rechaza la base teológica de la cultura, a donde duerme una postura política disfrazada, que tiene dos fases, un Dios trascendente y un hombre contingente. Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.211.

Spinoza rechaza la solución del Descartes al problema de la libertad de la voluntad que sirve de base al despotismo tiránico, recurriendo al artificio de la separación de las bases del poder. Cuando hay que aceptar decisiones arbitrarias, representadas por una elección voluntariosa entre alternativas, que se encuentran dispuestas a competir.

2.4.1. Crítica a la teoría de la indiferencia. Como hemos visto, para desembarazarse de la teología política tradicional Spinoza rechaza la proposición de causas finales, para explicar la acción de Dios en la confección del mundo. Según Spinoza, suponer causas finales sería suponer un Dios carente que apetece cosas, porque tiene alguna insuficiencia metafísica. Según el filósofo esto es hacer un Dios a la medida del hombre, que como modo es metafísicamente deficiente, carente y necesitado. Según Spinoza, decir que lo que hay ha sido creado en base a causas finales, es hacer de los efectos causas de sí mismos, lo cual no contribuye a un refuerzo de la investigación, sino a reforzar cierta mitología de dominación en la cual el mundo sigue apareciendo como desconocido, en el sentido de que no se puede determinar las causas próximas de los eventos. Los teólogos que apelan a causas finales para encubrir su desconocimiento de los sistemas causales en el mundo, silencian la explicación de acontecimientos cuyas causas desconocen, evitando toda investigación determinante.

Según Spinoza, las cosas no han podido ser hechas de otra manera más que como lo han sido, y el orden de los acontecimientos naturales es el único que podía ser, con el postulado de la libertad de la voluntad divina se pretendió justificar ciertos tópicos, como la finalidad universal, la jerarquía de los seres o el lugar privilegiado del hombre, dentro del sistema de la realidad. Spinoza piensa que estos temas han de ser superados, si se quiere un ejercicio cognoscitivo pleno del hombre, para determinar las causas de los eventos naturales y una política autónoma e independiente de toda teología, en la cual el hombre pueda discernir acerca de cuál es el mejor gobierno, para que el tiempo vital del hombre en sociedad, sea aprovechado por las diversas generaciones. Spinoza rechazó, por este motivo, la teoría cartesiana de la indiferencia diciendo que aceptar que el mundo ha sido creado por una voluntad indiferente, es lo mismo que decir que es producto del azar y que las leyes de la naturaleza pudieran verse interrumpidas, en cualquier momento. El filósofo

suscribe la tesis tomista de que no contradice a la omnipotencia de Dios, el no poder crear aquello que es contradictorio.

En Spinoza se hace necesario negar toda analogía entre Dios y lo humano. Como Dios es causa de los modos creados, en que se manifiesta la naturaleza, ha de ser anterior al mundo. Para que una cosa sea creada, ha de estar formalmente contenida en el entendimiento divino y así el entendimiento divino, ha de ser uno con la voluntad y con la potencia de Dios. Como Dios es causa de las cosas, estas difieren de él tanto por su esencia como por su existencia, ya que las causas difieren de sus efectos y así Spinoza puede concluir diciendo que el entendimiento divino no tiene nada en común con el humano, lo mismo que la voluntad divina, frente a la humana.

En Descartes, entendimiento y voluntad son dos facultades diferentes, y la voluntad tiene primacía. De igual manera Para Descartes, hay una continuidad entre la voluntad humana, que tiende a infinito y la voluntad divina. La identificación de la voluntad con el entendimiento, cierra las posibilidades de fluctuación y de selección, ante respuestas alternativas o ante opciones. Realmente no somos libres para aceptar las verdades de razón, pero esto no nos convierte en esclavos³⁵⁰. Por otra parte, Spinoza rechaza la teoría de las facultades y aquí revela su nominalismo, al decir que las facultades del entendimiento y la voluntad son sólo nombres y piensa que no tenemos una facultad intelectiva y otra volitiva, sino ideas y deseos particulares³⁵¹. En este sentido nos dice:

³⁵⁰ Pierre Macherey (2006), afirma que Spinoza rechaza la distinción cartesiana entre el entendimiento y la voluntad. Para Descartes el hombre es un sujeto libre que en ejercicio de su libertad le da o le niega creencia suficiente, a las ideas que le propone el entendimiento, pero en Spinoza no hay nada de esto. En Spinoza las ideas son activas, pero no dependen del conocimiento, ni de la iniciativa de un sujeto libre, sino que es la idea misma la que es activa; y considerada en Dios, según el encadenamiento causal, la idea es siempre verdadera. Cuando consideramos que una idea es falsa, estamos manifestando una privación de conocimiento. Y cuando comprendemos una idea, de manera parcial, dice Spinoza que no podemos percibir su necesidad y es esta contingencia la que da origen a nuestra ilusión del libre albedrío, puesto que pensamos que somos libres de concederle o no concederle el apoyo necesario a la idea verdadera, pero esa supuesta libertad se traduce en una carencia de información suficiente para poder recibir a la idea y su verdad, determinada como parte del esquema causal, en el atributo pensamiento. Cuando podemos captar el valor de verdad de una idea, en su plenitud, no somos libres de aceptarla o no. La libertad imaginaria desaparece ante la contundencia de la idea verdadera. De ahí que Spinoza reduzca la voluntad al entendimiento y considere que el libre albedrío es la manifestación de una deficiencia individual frente a la idea verdadera. Véase Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.94.

³⁵¹ Ver Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, pp.

“En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea (...) En el alma no hay ninguna facultad absoluta de querer o no querer, sino tan sólo voliciones singulares a saber tal y cual afirmación y tal y cual negación (2E prop. LXIX)³⁵²”.

Para Spinoza las afirmaciones son deseos y no hace falta otra idea para desear una cosa, si ha sido afirmada en su idea. Spinoza establece que las ideas no son pinturas mudas de la realidad³⁵³ sino que la idea que tenemos en nuestra mente, que incluye la idea de nuestro propio cuerpo, tiene en nosotros implicaciones afectivas, según cada idea esté o no de acuerdo con las otras ideas que componen nuestra mente. Cada idea produce en nosotros deseos o rechazos, en la medida en que resulte favorable a la expresión de nuestra esencia. La insistencia en la inmanencia queda evidenciada, en su negativa a suponer un aditamento a la idea que implique deseo o rechazo de su objeto. Para Spinoza las palabras que se refieren a clases, son producto a la imaginación, mostrando su tendencia materialista a destacar el singular como expresión real. Esto desde que daba sus primeros pasos en el neoplatonismo, cuando quería equilibrar las cantidades de potencia entre la sustancia donante y el modo que recibe la donación de la energía real. A partir de la tercera parte de la *Ética* y los tratados específicos de políticas, la tendencia constructiva se coloca en los modos singulares y cuando cierra los modos de expresión del pensamiento en la idea afirmativa del entendimiento, elimina la libertad de la voluntad frente a una realidad que la domina.

Después Spinoza dirá que las afirmaciones no pueden ser concebidas sin la idea de lo que se está afirmando y por tanto termina identificando a las ideas con las voliciones. Es entonces cuando, en contra de Descartes, Spinoza afirma que la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo, reducidos a deseos e ideas singulares que son tan sólo dos nombres para la misma realidad modal.

³⁵² Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.169.

³⁵³ Spinoza establece que las ideas son narraciones y formas de vida. El filósofo no señala diferencias entendimiento y voluntad, como tampoco la establece entre la epistemología y la ética. Spinoza llama a no confundir idea con concepto, con imagen o con palabra. La idea es vista como pintura muda, cuando se confunde con uno de estos modos de pensamiento. Vea a Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.245, Ver también a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, pág. 171; ver Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.94.

Para Spinoza no hay voluntad libre, pues identifica a la voluntad con el entendimiento y habla de la supuesta libertad de suspender el juicio para equiparar esta suspensión con una ignorancia ya que si percibimos una cosa adecuadamente no podemos suspender un juicio sobre esa cosa que se emitirá necesariamente.

En el TTP Spinoza criticó la imagen antropomórfica de la divinidad, que Descartes había utilizado en su carta al padre Marcene. Es la ignorancia la que nos hace confundir las leyes de la naturaleza con las leyes morales, de ahí el interés de Spinoza en el desarrollo de las coordenadas científicas, en el estudio de la política, porque la imaginación que presenta a las leyes políticas como leyes morales, que pueden cumplirse o no, llevan al hombre a escoger entre el pecado y la obediencia en ejercicio de una libertad que suponen de manera imaginativa para acatar o no las leyes del Estado³⁵⁴. El filósofo dice que los profetas de Israel no tenían un conocimiento adecuado de Dios y confundieron sus mandatos con «órdenes» y no lo vieron como la afirmación de verdades eternas, en lo que fue una reducción de Dios a la Antropología y por eso nos dice refiriéndose al hombre que guió al pueblo de Israel, en su éxodo desde Egipto hacia la tierra prometida:

“Moisés comprendió todas estas cosas no como verdades eternas, sino como preceptos y mandamientos, he aquí por qué las prescribió como leyes divinas y en su consecuencia se presentó a Dios como legislador o rey misericordioso, justo, etcétera, aunque todos estos atributos no pertenecen sino a la naturaleza humana(TTP 4)³⁵⁵”.

Este es un texto clásico a donde Spinoza destaca la continuidad entre las leyes naturales y las leyes del Estado y adonde el filósofo separa a la política de la moralidad, explicando que las leyes políticas han sido interpretadas como mandatos de un Dios voluntarioso, que formula mandatos que pueden ser obedecidos o no. Spinoza aclara que no somos libres de obedecer o no obedecer las leyes de la naturaleza, sino que la obedecemos necesariamente, y aunque no lo sepamos. Pero toda esta confusión depende de una extrapolación y de una ignorancia básica en la cual sabemos lo que queremos, pero no por qué lo queremos. En este sentido terminamos pensando, que las leyes de la sociedad han sido formuladas de

³⁵⁴ Descartes, René, Carta Padre Mersenne, Adams, Charles y Tannery, Paul., Vol. I., p.145, (1630), en Peña Echeverría, Javier, *La filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989, p.91.

³⁵⁵ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Cap. IV, Tecnos, Madrid, 3ª Edición, Traducción de Enrique Tierno Galván, 1996, p.24.

manera convencional, sin justificación. Así, desde el conjunto legal del Estado pasamos al conjunto de las leyes naturales y le buscamos una justificación en la voluntad de Dios. Esta práctica ha resultado de mucho peligro en vista de que se ha llegado a pensar que las leyes de la naturaleza pudieran haber sido otras, y en cualquier momento pueden variar, lo cual frena la investigación científica, para el dominio tanto de la política, como de las ciencias de la naturaleza. Spinoza es un crítico de la teoría creacionista, por la trascendencia de la divinidad que esta implica y por la ruptura, y la contraposición que establece entre el Dios trascendente y el mundo natural.

El Dios de Spinoza es causa inmanente y no transitiva del mundo, por lo cual sólo a duras penas podemos hablar de la creación. Esta noción judeo-cristiana de creación implica la contingencia de lo dado, y una aleatoriedad en el momento cero del pasar de la nada al ser, en el cual las cosas fueron lo que son, pero pudieron haber sido diferentes. En esta tradición un creador ajeno a ella, la introduce en el marco espacio-tiempo en ejercicio de voluntad libre.

Spinoza critica los dogmas de la creación del mundo a partir de la nada, que se basan en un Dios trascendente, antropomorfo y carente, que tiene objetivos para escoger entre mundos posibles. Para escoger entre mundos posibles tiene que haber un criterio de selección y esto involucra al Dios que escoge, en la insuficiencia de reaccionar ante un objeto de deseo. La causa del mundo, según Spinoza³⁵⁶, es inmanente al mundo mismo, dentro de una productividad infinita, eterna y siempre actual. Porque en el sistema de los modos, Dios es necesario para el inicio de cada existencia singular y para el mantenimiento en la existencia de cada modo³⁵⁷. Las correspondencias entre la metafísica y lo político, se abren entonces en la justificación de la democracia, que recarga a los modos con la potencia de Dios, sin que haya excedentes y presenta a la teología como encubridora de absolutismo y tiranías.

Spinoza identifica la sustancia con los modos, puesto que la sustancia no es otra cosa que los modos mismos a donde se manifiesta la expresión. Lo expresado y la expresión son una única y la misma cosa y solamente se pueden expresar distinciones de

³⁵⁷ Habla de que toda cosa real, se inicia en la existencia y en ella se mantiene por la potencia de Dios. Ver a Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.240-241.

razón entre la sustancia y los modos (1E prop. XXXIII)³⁵⁸. Spinoza establece una comunidad ontológica entre la sustancia y los modos. Esta comunidad hace que los modos finitos sean necesarios y que estén bajo el control reglamentario de la realidad.

La teología protestante que establecía en Martín Lutero (1483-1546) una discontinuidad entre Dios y el mundo en cuanto que caído, hacía de los modos humanos criaturas degradadas y falta de realidad a la manera de los espectros³⁵⁹, pero en Spinoza las criaturas están vinculadas a la red metafísica general. Las cosas dependen de Dios en cuanto a su esencia ya que sólo Dios, como es causa de sí mismo, tiene en su esencia la causa de su existencia. En cuanto a las realidades modales, nos dice Spinoza, tienen en Dios la causa de su existencia y de su perseverar en la existencia. En la Ética se establece la necesidad de los modos, según nos dice el propio Spinoza:

“En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera (1E prop. XXIX)³⁶⁰”.

En el texto que acabamos de leer, Spinoza quiere establecer que este constituye, tal y como es el único mundo posible, así como la imposibilidad de elegir otro posible mundo por parte de Dios. De modo que dentro de una inmanencia, con respecto de la sustancia, Spinoza plantea la dependencia ontológica de los modos con respecto al orden total de la realidad o naturaleza y esto hace posible su comprensión racional. Pero hay que contar además con otro tipo de determinación por la cual los modos están determinados en base a sus relaciones mutuas, en la Ética Spinoza nos habla acerca de la determinación modal por interacción entre los modos, en ese sentido nos dice:

³⁵⁸ De acuerdo con esta proposición, Dios se expresa necesariamente en los modos y estos no han podido producirse, de ninguna otra manera, más que como lo han sido. Dentro de la concepción inmanente de Spinoza, Dios no trasciende la totalidad de las expresiones modales. Y dentro del argumento de la potencia, cada uno de los modos representa una parte de la potencia infinita de Dios. Así mismo en la 5E XXIV, Spinoza revierte el sentido tradicional de la creación y pone el punto de partida en los modos, mirándolos como causas y no como efectos. Según esta proposición, cuando más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios, tomando en cuenta que Dios no trasciende los modos en los cuales se expresa. Ver a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.376.

³⁵⁹ MacIntyre comenta cómo para Lutero y los reformadores, los deseos humanos son corruptos por naturaleza, y la razón y la voluntad están bajo pecado. La alternativa que se presenta es mandato divino contra deseos. Ver a MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p. 127

³⁶⁰ Spinoza, Baruch. *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1975, p.83.

“Ninguna cosa singular, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada puede existir sin ser determinada a actuar, si no es determinada a existir y a obrar por otra causa, que es también finita y tiene existencia determinada y a su vez dicha causa no puede tampoco existir ni ser determinada a obrar si no es determinada a existir y a obrar por otra que también es finita y tiene una existencia determinada y así hasta el infinito (IE prop. XXVIII)³⁶¹”.

En este texto Spinoza afirma la interconexión causal de los modos finitos que se desprende de su insuficiencia metafísica en la cual los modos no quedan degradados como ocurría en la teología protestante, pero de esta manera Spinoza los enlaza necesariamente al sistema natural del que son parte y evita la intervención accidental de Dios buscando la motivación hacia la investigación científica, para la totalidad de los subsistemas de modos en qué consiste la realidad existente.

2.4.2. *Consecuencias de la Necesidad.* Gracias a la idea de necesidad, la filosofía política se vio liberada de interferencias teológicas y psicológicas que impedían el desarrollo del pensamiento político y su progreso. Por la necesidad nos ubicamos en la determinación de las causas eficientes, que pudieran ser controladas, en orden a obtener mejores resultados con respecto al hombre y sus expectativas. Cuando el hombre se incluye en el esquema de la necesidad puede conocerse a sí mismo, y llegar a apropiarse de su propia realidad, no para aceptarla, sino dentro de un esquema de determinación en el cual la realidad se puede transformar en el sentido de las necesidades del hombre como sujeto agente. En Descartes el hombre no puede apropiarse de sí mismo, porque se encuentra separado del esquema de la necesidad en que todo ocurre por la determinación de leyes que pueden descubrirse en un sistema metodológico de investigación científica. La libertad supuesta de su voluntad, obliga al hombre paradójica-mente a permanecer en dependencia con respecto al medio que lo determina. Mientras en Hobbes la apropiación que el hombre puede ejercer sobre sí mismo y su realidad sólo puede establecerse a nivel político y apelando a normas trascendentes, Spinoza abre el camino de la transformación para el hombre, utilizando un método constructivo en el que el hombre puede liberarse de los obstáculos que frenan su desarrollo.

³⁶¹ Ibídem, p.81.

En Hobbes la trascendencia de la norma política se traduce en un bloqueo de la conducta humana en la comunidad, puesto que se desconectan las reglas y los objetivos y se produce una acción política correcta que no lleva a liberación. Negri destaca que con la filosofía de Spinoza la apropiación incide directamente en la libertad del hombre. La identificación entendimiento voluntad, hace que el método tenga implicaciones ontológicas, puesto que las ideas son afirmaciones, mientras se afirma lo que se desea como parte del ser. Negri destaca que para Spinoza el hombre es libre por estar incluido en el esquema de la determinación.³⁶² Para Spinoza el ideal epistemológico es una ciencia, como control racional de la realidad, según el esquema deductivo, y este saber acerca de la política deberá lograr autonomía con respecto de la teología, que tanto interfirió en el discurso político, desde la época medieval. En este sentido la introducción de la idea de necesidad en el sistema político ayudó a Spinoza, en su nueva concepción de la política como ciencia independiente frente a las intervenciones teológicas que tenían como resultado una política normativa, estableciendo reglas prudenciales que el agente puede respetar o no, en su ejercicio y que tienen que ser reforzadas con el premio y el castigo que les sirven de justificación. En tal sentido Spinoza afirma que:

“Por gobierno de Dios entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de las cosas naturales. Hemos dicho y demostrado que las leyes universales de la naturaleza, con arreglo a las cuales todo se hace y todo se determina, no son otra cosa que los eternos decretos de Dios, que son verdades eternas en que va siempre envuelta la verdad y la necesidad absoluta. Por consiguiente decir que todo se hace por las leyes de la naturaleza o por decreto y gobierno de Dios, es decir exactamente la misma cosa (TTP Cap.III)³⁶³”.

En el texto anterior Spinoza asume que los acontecimientos políticos sujetos a la categoría necesidad, podrían ser estudiados al igual que se estudian los fenómenos físicos y esta ciencia dará sus primeros pasos al reconocer la situación real de los hombres, en cuanto que necesaria. En la tradición que Spinoza critica, se definía a la naturaleza humana como racional pero todos los hombres no son racionales en acto y están necesariamente sometidos a sus afectos. El filósofo quiere establecer, que como parte que es el hombre de

³⁶² Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.225.

³⁶³ Spinoza, B., *Tratado Teológico Político*, Tecnos, Madrid, 3ª Edición, Traducción de Enrique Tierno Galván, 1996, p.7.

la naturaleza, es imposible que pueda aislarse y sufrir solamente los cambios de los que él mismo es causa adecuada. El hombre es parte de un sistema ontológico de relaciones y está afectado necesariamente, por los demás elementos del sistema.

En los realistas, el poder del Estado tiene sus fuentes genéticas en la acumulación de las potencias de los individuos y requiere obediencia absoluta, por parte de los integrantes de la sociedad. Thomas Hobbes³⁶⁴, como uno de los filósofos realistas más prominentes, defendió la sumisión absoluta de los súbditos ante el poder despótico y absolutista del Estado. Hobbes justifica la sumisión en base al miedo y por la necesidad de protección, que de hecho tienen los hombres, según una psicología antisocial en la que fundamenta su teoría. En cambio en Spinoza, el individuo entrega su poder para acrecentarlo positivamente y para beneficiarse del poder de la colectividad. Este poder aumenta con las asociaciones sucesivas, si pueden aislarse intereses comunes. Con su visión de determinación estructuralista, Spinoza desmitifica a los héroes tanto como a los villanos aunque según Smith podría sorprendernos encontrar de manera concomitante con esta posición la presencia en Spinoza de líderes carismáticos de la talla de Moisés. A pesar de sus textos en que se destaca que tanto los gobernantes como los gobernados son seres humanos plagados de defectos, Spinoza menciona líderes destacando su papel en la historia. Sin embargo hay que reparar, según Smith en que cuando Spinoza se refiere a la personalidad de los líderes, no los envuelve en una manta de idolatría, sino que trata de determinar las causas eficientes que motivaron la aparición y funcionalidad de tal o cual personaje de la historia³⁶⁵.

Este análisis de Smith disuelve una aparente contradicción, porque Spinoza no es ingenuo y no puede ignorar la presencia en la historia de los líderes carismáticos, pero en el esquema determinista se niega a aceptar el libre albedrío y estudia el fenómeno del avatar como un fenómeno más de la naturaleza. Trata de determinar las causas que producen al líder y con ello promueve el surgimiento de los dirigentes. Tal y como podemos entender el problema, Spinoza no motiva a las poblaciones a esperar grandes líderes, sino que se preocupa por la promoción de los factores que necesariamente van a producir el liderazgo,

³⁶⁴ Hobbes, Thomas, (1997), *El Estado*, Leviatán, p.5-6, Fondo De Cultura Económica, [En línea]. Disponible en: <http://lectura.ilce.edu.mx> [19/11/2003].

³⁶⁵ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.177.

tal y como lo sugiere en el texto correspondiente del TTP en que trata el problema de la conservación del Estado diciendo:

“La razón y la experiencia enseñan con perfecta evidencia que la conservación del Estado depende de la fidelidad de los súbditos, de sus virtudes, de su perseverancia en la ejecución de las órdenes emanadas del poder, pero lo que no es fácil determinar es por qué medios, porque conducta el gobierno puede mantener en sus súbditos la fidelidad y las virtudes. Todos en efecto, gobernantes y gobernados, son hombres y por lo tanto naturalmente inclinados a las malas pasiones. Por esto, los que tienen alguna experiencia de la variedad infinita de espíritus que componen la multitud, desean de conseguir aquel objeto, no es en efecto la razón sino las pasiones quienes arrastran a la muchedumbre dada a todos los vicios y tan fácil de corromper por la avaricia y por el lujo³⁶⁶”.

El protagonismo personal de los héroes, a través de la historia, es ciertamente signo visible de oscurantismo que retrasa el desarrollo de las sociedades hacia formas de vida adecuadas a las necesidades del hombre. La historia demuestra que el establecimiento de grandes hombres, como modelos singulares, poco ha servido a la hora de promover conductas positivas en una comunidad³⁶⁷.

³⁶⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, pp.179.

³⁶⁷ Para encontrar un antecedente de esta concepción tenemos que remontarnos a Marco Porcio Catón (234-149 a.C.), este pensador romano escribió los siguientes textos: *Los Orígenes*, *De agricultura* y *El Carmen de Moribus*, entre otros. En estos libros el autor se dedicó a la defensa del ideal tradicional romano. Catón escribió una historia sin nombres propios, opuesta a la tendencia de la helenística a dar relevancia a las personalidades históricas. Se opuso además, a la influencia de las ideas griegas en Roma. Logró que el Senado le siguiera y que eliminara a los epicúreos y a todos los filósofos de la república romana. Este autor romano pensó que las virtudes son colectivas y que quien las desarrolla es la ciudad y por lo tanto, cualquier individuo destacado no es más que un producto de las condiciones constitucionales que son las que desarrollan la fortaleza de espíritu y producen al individuo en el momento adecuado. Catón no creía ni en la providencia, ni en la fortuna, ni en los hombres providenciales. Ver a Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Políticas*, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, España. 1975, p.66.

Para Spinoza (TP Cap.VI, 3)³⁶⁸ las diferentes estructuras políticas dependen de la correlación de fuerzas que permiten, y se habla entonces de la democracia, como máxima coherencia entre los intereses de la masa y el estado de naturaleza, en que se muestra la coherencia mínima de intereses individuales y privados. Para el autor, los individuos son elementos de la estructura social y es en ella donde toman forma y se constituyen. Piensa que la política es necesaria, para que comprendamos las condiciones concretas en que estamos inmersos, ya que para el hombre la vida social es ineludible. El individuo está insertado en ella y determinado por las relaciones que en ella se establecen, en base a leyes necesarias, como subsistema de la realidad social.

Por haber recurrido a la determinación necesaria de los acontecimientos, Spinoza abre el camino de la investigación científica para los asuntos humanos y cierra la brecha de los enjuiciamientos morales, en que el conocimiento no puede incidir en la realidad para transformarla en el trabajo creativo, entendido este como relación transformadora de una realidad que tiende al infinito, en una corriente positiva que promete realizaciones y alegrías para un sujeto humano liberado y activo. Desde este punto de vista Spinoza puede considerarse como realista político y como original en la historia moderna del realismo político, que se negó a seguir realizando los estudios antropológicos y políticos, en el marco de la moralidad y en base a la realización de comparaciones frente a parámetros imaginativos, frente a los cuales la realidad concreta, sale mal parada y desconocida.

Pero por la carga metafísica de su definición de la sustancia y de los modos de expresión de esta, el realismo de Spinoza deviene original y único. Porque si bien toma lo

³⁶⁸Spinoza quiere dejar claro que el Estado debe estar organizado de manera que, tanto los gobernantes como los gobernados actúen de modo conveniente y que todos deben estar al servicio del bienestar general. También todos deben estar obligados a vivir según lo que manda la razón. En este sentido Spinoza utiliza el concepto de razón como guía metodológica hacia el interés colectivo, no como una racionalidad represiva que en el platonismo significa control de pasiones, freno y coacción. Para Spinoza hay que contar siempre, en una línea continua, con el interés individual de los miembros de la colectividad y la racionalidad no es más que la que asegura la continuidad, entre el interés individual y el interés colectivo. En tal sentido, Según Spinoza, todo debe estar regulado por instituciones que aseguren esa coincidencia y no se debe dejar ningún cabo suelto a la buena fe de ningún hombre, porque hasta el más fuerte está sujeto a debilidad y en algún momento puede dejarse vencer. Por lo tanto, sería una locura exigirle a otro lo que uno sabe que no puede pedir para sí mismo. Véase a Spinoza, B., *Tratado Político (TP)*, Tecnos S.A., 3ª Edición, Traducción de Enrique Tierno Galván, Madrid, España, 1996, p.176.

real como punto de partida, no lo establece como definitivo, dentro de una concepción de la realidad activa, en el conatus esencial de la sustancia, y en la inmanencia que permite que los modos sean considerados como expresiones de la sustancia real, que no supera al conjunto de sus modalidades de manifestación. En este sentido hemos preferido hablar en la filosofía política de Spinoza, de un realismo constructivo, para señalar que en su consideración de la realidad abierta y en proceso de auto constitución, Spinoza unificó sustancia y modos, necesidad y libertad, realismo y transformación, haciendo gala ejemplificadora con su filosofía, de su teoría de unificación de oposiciones que se abrieron de manera ideológica en la filosofía occidental y dando sentido a su defensa de la integración de individualidades, que se proyecta al infinito desde un presente abierto.

2.5. El realismo constructivo.

La filosofía política de Spinoza representa un nuevo tipo de realismo, que si bien pudiéramos bautizar de realismo constructivo, también responde a una visión inmanentista que el filósofo ha buscado para neutralizar la trascendencia, partiendo de los hechos, como ya vimos en la primera parte. En tal sentido la visión metafísica de la que parte el filósofo holandés, desde el Tratado del Entendimiento (TIE), se transforma luego en una visión materialista, sin caer en ningún momento en el realismo político tradicional y propio del siglo XVII.

Antes de precisar la naturaleza de las aportaciones en Spinoza, hemos de definir los diferentes tipos de realismo que se han desarrollado en la historia del pensamiento y la toma de postura que Spinoza realiza con respecto a tales propuestas explicativas que se han llamado «realistas» por el rechazo de las abstracciones y por un apego a los datos en que la realidad se expresa. La definición de la realidad como trascendente al mundo de las singularidades, deja fuera la filosofía de Spinoza. Los realismos al estilo de Platón en que modelos ideales se imponen sobre una existencia cambiante que busca asumir tales modelos, son criticados expresamente por un pensador que como Spinoza, tiene una idea modal de la realidad como expresión de la sustancia única, y en la cual todos los singulares se encuentran ubicados. Se hace necesario contar con el realismo de Spinoza en cuanto que

negación de todos los idealismos trascendentes. Se trata de un realismo abierto³⁶⁹, sin que podamos acudir en Spinoza a modelos abstractos, que representen el valor en que los existentes concretos serán discriminados. La trascendencia de los modelos acabados, es criticada expresamente en Spinoza (TP I)³⁷⁰ mientras para él, la realidad de la sustancia que define como *causa sui*, se manifiesta en sus expresiones singulares y de manera inmanente.

La misma clasificación en que se considera a Spinoza uno más entre los realistas, no deja de ser criticada por el mismo Spinoza, como índice de manipulación. La creación de ideas que serán después utilizadas para la clasificación, no deja de ser un fenómeno ideológico y dependiente de la imaginación, mientras se escogen cualidades que concuerden con los intereses de clase en que se elabora la norma, despreciando otras en las cuales estos intereses se verían frustrados³⁷¹. Para hablar de Spinoza como realista, tenemos que explicar primero en qué sentido le llamamos realista y cuáles son las bases sobre las que establecemos que Spinoza es un filósofo políticamente realista. El rechazo de las utopías que es colectivo en el pensamiento político, es un dato valioso para la inclusión de Spinoza en el pensamiento político realista, pero las diferencias con los realistas políticos de su tiempo surgen a partir de las bases metafísicas del sistema, y dependen de su idea de la realidad en cuanto que constructiva y que se expresa éticamente en el hombre y evitan que abandone la inmanencia en que la realidad ha de superarse en perfeccionamiento.

El nuevo realismo de Spinoza se desarrolla sobre la base de las diferentes corrientes de pensamiento realista que van madurando en el filósofo, hasta llevarlo a los distintos planteamientos que podemos interpretar en su filosofía política, los cuales van desde un realismo crítico, pleno, inmanente y perfectible, hasta un constructivismo ético de la

³⁶⁹ Esta apertura está en la relación de continuidad que hay en Spinoza entre el conocimiento y la ontología. Un conocimiento constructivo en que la verdad, como afirmación, se hace coincidir con los deseos afirmativos y verdaderos en que la esencia del hombre se transforma, cuando logra relacionar unos afectos con otros y anular tendencias a partir del desarrollo de las tendencias opuestas (3E def. de los afectos) y que cuenta para esa transformación con la imaginación y con las ideas inadecuadas que tenemos sobre nosotros mismos y sobre la realidad a la que pertenecemos.

³⁷⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.141.

³⁷¹ En Los pensamientos metafísicos (*Cogitata Metaphysica*), Spinoza habla de los entes de razón y los incluye entre las formas de pensar muy diferentes a las ideas. Estos «entes de razón» no pueden ser verdaderos o falsos, pero según Spinoza, pueden ser buenos o malos, puesto que han sido creados por el hombre y les sirven para organizar la realidad, estableciendo la norma a sobrepasar. Ver a Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.232.

realidad política de su tiempo. Sin embargo, estos planteamientos culminan en un realismo político que hemos denominado «realismo constructivo». Este nuevo realismo político, representa una fidelidad más auténtica a la realidad que ha partido de observaciones al estilo de la ciencia, en las que siempre se ha destacado el carácter activo de la realidad y una decisión de no abandonar la inmanencia para llegar a un realismo en el que la perfectibilidad es posible, en el marco de la regulación legal de la naturaleza.

Para culminar en el nuevo realismo, Spinoza parte de diferentes visiones de realidad política, y a diferencia de los realistas que le antecedieron como Maquiavelo y Hobbes, Spinoza arranca desde una visión ontológica, epistemológica, ética y política apoyadas en la materialidad de un realismo que si bien supera la visión dualista y es por tanto monista, emplea a la razón y a la materialidad corporal del hombre como instrumentos de la imaginación para que este, con la fuerza imaginativa logre alcanzar su liberación.

2.5.1. Las diferentes visiones del Nuevo Realismo. Cuando entendemos «realismo» como opuesto de idealismo, en cuanto que apegados a la realidad concebida como material y singularizada, tenemos que ver a un Spinoza realista. La observación científica del singular concreto y corpóreo, convierten a Spinoza en un defensor de la realidad natural y concreta. Aún sin que lo hubiera asumido. Quiso superar la filosofía de base teológica que defendía la tesis del creacionismo, en que un Dios trascendente establece modelos para que sirvan de guía al movimiento de la realidad. Por otra parte quiso superar el racionalismo de Descartes, en que se cuenta con un hombre libre y responsable de sus actos y cuya voluntad como facultad, se continúa con la de Dios, y permanece separada del entendimiento. Realista por cuanto cuenta con las pasiones como fuerza motriz de la acción humana y en la historia de la modernidad, se ha llamado realismo político a la tendencia que rechaza los racionalismos, para partir de la realidad del hombre singular determinado a la acción por las pasiones. Tendencias que partiendo de la realidad humana observable, aceptan que el hombre no puede ser definido como racional ya que la razón no constituye su verdadera esencia. Más bien, la racionalidad, según estos autores políticamente realistas, constituye un ejercicio que se puede y se debe desarrollar por sobre las determinaciones pasionales, en las que los hombres estamos inmersos necesariamente, dada nuestra singularidad y

debilidad, comparada con un universo en el que los vectores nos impactan, marcando nuestra sensibilidad, como cuestión de hecho que no se puede soslayar.

La racionalidad será algo a conseguir como presente en los actos del sujeto humano, a la búsqueda de la libertad que se consigue en la unificación. El ejercicio educativo y la convivencia política en las instituciones impersonales, deberán según Spinoza, producir una progresiva racionalidad en los actos singulares del sujeto, en el camino hacia la liberación del hombre frente a las pasiones.

Las aportaciones políticas al realismo que Spinoza ha realizado, dependen de la base metafísica, en que se distancia del pensamiento político de su época, siempre consciente de que la metafísica fue desde el principio, un discurso político disfrazado para la dominación. (TTP pref.)³⁷² En este sentido ignorar a la metafísica desconociendo su acción justificadora, habría sido poco realista, por lo cual Spinoza comienza su sistema revisando la noción misma de realidad, tradicionalmente utilizada y en adopción de un nominalismo que le va a permitir el camino de la localización de la realidad en los singulares, reconociéndolos en cuanto que expresiones de esa realidad única que en ellos se manifiesta.

2.5.1.1. La visión ontológica. En Spinoza podemos reconocer la herencia hebrea y sobre todo las tendencias constructivas del pensamiento hebreo, han sido evidenciadas en las manifestaciones de una sustancia constructiva que se define como causa de sí³⁷³. Las

³⁷² En el prefacio del TTP se habla de la represión de la monarquía y su interés de dominar a los hombres con el miedo, mientras usan la religión para ponerlos a luchar por su propia desgracia. Según Spinoza, cuando no se obedece a los poderes legítimos se llega a esclavitud. Ver a Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.25.

³⁷³ Pío Baroja Nessi (1872- 1956) tiene una curiosa interpretación de Spinoza que ubica al filósofo, como máximo representante de hebraísmo. En sus textos, Baroja presenta a Spinoza como filósofo dogmático y cerrado, lo cual no concuerda con la visión que tenemos de un Spinoza que pone a la potencia como la esencia del ser y que tiene un punto de partida constructivo en la periferia del sistema de los modos, mientras presenta una sustancia como infinita que evade toda limitación. Baroja habla de una constructividad metodológica frente a una realidad cerrada, estática. Esta caracterización parece obviar el carácter activo y abierto que a todas luces tiene la sustancia en Spinoza. No podemos olvidar que en Spinoza se destaca el carácter que tienen los hechos como causas de acontecimientos futuros, en una lectura novedosa y productiva del principio de causalidad. Lo común es la lectura en que los hechos son observados como efectos de causas a determinar, pero en Spinoza estos mismos hechos son vistos como causas, mientras se considera ideológica la postulación de causas posibles para la producción de esos hechos que estamos tratando de estudiar. La apertura de la filosofía de Spinoza que da evidenciada en la superación de las definiciones genéticas hacia la síntesis del método geométrico, en que hechos abiertos y transformables, se toman como puntos transitivos de apoyo para la investigación productiva. Ver a Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p. 68).

corrientes humanistas del renacimiento se hacen presentes también en Spinoza, mientras trata de superar con ellas al racionalismo.

Con sus investigaciones y postulados Spinoza quiso contribuir con la superación de la opresión, en que el hombre se ve esclavizado por la idolatría en el desconocimiento de sí mismo y de su realidad circundante. La filosofía neoplatónica de base trascendente, establecía jerarquías que Spinoza no estaba dispuesto a aceptar, mientras trataba de recuperar para el ser natural, la dignidad de lo real, en un realismo crítico que le permitirá ubicar a la realidad en el modo para la fundamentación política de la democracia en los tratados políticos.

El humanismo es utilizado por Spinoza por sus tendencias empiristas y nominalistas, lo cual le permite superar la degradación del ser material que depende de la trascendencia metafísica en la filosofía neoplatónica. Spinoza trata de aprovechar esa postura filosófica, por la continuidad que establece entre la sustancia y los modos. La relación entre los géneros y las especies, es rechazada en Spinoza por abstracta y prefiere los esquemas neoplatónicos, mientras se propuso eliminar en esos esquemas la degradación del ser natural que ellos implicaban. En el neo platonismo, se sigue el curso de la producción de la naturaleza en el sentido de que los seres singulares se desarrollan aumentando su cantidad de perfección y buscando expresiones más plenas de sus esencias singulares. El humanismo le sirvió en tal propósito, porque mientras recurrió al nominalismo conceptual, pudo desarrollar un realismo ontológico en el que se puede percibir un ser abierto que se autogenera en el trabajo. Spinoza asume un realismo en el que se rechaza a los universales como entes de razón³⁷⁴. Los conceptos universales se comparan con la totalidad de la realidad y los géneros son desmitificados como entes de razón, en una filosofía realista y materialista en la que se niega todo escepticismo y toda trascendencia lógica.

El realismo ontológico de Spinoza se destaca cuando compara a los conceptos universales con la totalidad de la realidad. El todo es para Spinoza un ente de razón. Su rechazo por las abstracciones lo llevan a establecer que a los géneros no corresponde ser alguno, para denunciar las confusiones en que se han volcado las construcciones

³⁷⁴ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.230.

metafísicas tradicionalmente. Los géneros en su abstracción indican la posibilidad lógica que según Spinoza no puede ser confundida con la realidad del objeto existente. La definición clásica se rechaza por cuanto es inoperante para la caracterización de la realidad y Spinoza señala que Dios no puede ser definido en base a la definición clásica, porque no es especie de ningún género, así Spinoza rechaza las definiciones tradicionales de la lógica de Aristóteles, cuestionando la definición de Dios o de la realidad en que se establece que Dios es uno. Dice que solamente en cuanto a la existencia podemos decir que las cosas son unas y proceder a numerarlas, por cuanto hemos encontrado en las cosas existentes, características comunes con otras que nos permiten incluirlas en géneros más o menos universales. Pero como en Dios la existencia y la esencia son lo mismo, y por otra parte, no podemos formar nociones universales de las esencias singulares, erramos cuando decimos que Dios es uno y demostramos que no sabemos de lo que estamos hablando al hablar de Dios. (Carta 50 a Jelles)³⁷⁵.

Podemos ver que en Spinoza no se transige con la singularidad y que la tesis del individuo compuesto en que se manifiesta la naturaleza en su conjunto, lo lleva a mantenerse sujeto a la singularidad de las esencias que se intentan definir con la reducción a los géneros. Spinoza rechaza el recurso a los géneros como imaginativa y porque no nos llevan a definiciones reales de las cosas. En cuanto a la existencia las cosas se pueden comparar entre sí y por lo tanto son susceptibles de numeración y de reducción a géneros y especies. Pero en la existencia encontramos a las cosas afectadas de negatividad en las figuras y limitaciones, en que no son ellas mismas, sino la historia de sus vicisitudes. En Spinoza las existencias son la negación de la realidad de la cosa que se ve limitada por las circunstancias, pero esa negatividad es la que marca el sentido de la liberación, en que la esencia individual tiende a expresarse cada vez más plenamente. Spinoza lo dice de la siguiente manera:

“En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total considerada en forma indefinida no puede tener figura y que la figura tan solo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y como está

375

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.308

*determinada. Por tanto esa determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que por el contrario es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser según se ha dicho otra cosa que una negación*³⁷⁶.

En esta carta vemos a Spinoza cuestionar la pertinencia de las definiciones esenciales de las cosas singulares, en base a que sólo las existencias singulares pueden ser definidas y sólo con ellas podemos proceder a numeración, después de aislar elementos comunes con otras cosas para clasificaciones más o menos operativas. Cuando el filósofo habla de las esencias singulares correspondientes a las cosas existentes, plantea la imposibilidad de definir las. Las esencias singulares de las cosas son positivas y afirmativas, mientras que en la existencia limitada solo tenemos la negación de esa potencia esencial, una negación que guiará la potencia afirmativa hacia los límites que la existencia establece, para lograr las expresiones condicionadas de la esencia para cada momento. Estas reflexiones sobre las existencias singulares en que se establece la limitación como negación de la potencia singular, nos muestra la realidad activa y constructiva que en Spinoza tiende a completar el ser limitado en su existencia, determinada por las afecciones negativas. Las características especiales del realismo ontológico de Spinoza, que cuenta con las limitaciones de la esencia como potencia positiva y afirmativa, en la existencia que no es más que la negación de la cosa.

Spinoza quiso evitar el idealismo con su trascendencia epistemológica en que se considera que el alma es superior al cuerpo a nivel de realidad y que debe controlarlo en una tendencia ascética. Según Spinoza esta posición idealista, tiene su lectura política en los absolutismos en que una persona o clase, establece dominio político sobre una multitud denigrada en que no se apetece la superación. En los textos del TB se propuso demostrar con estos fines, que la esencia y la existencia de Dios son idénticas para reafirmar el realismo ontológico de base y superando todo escepticismo y toda duda al estilo cartesiano con respecto de la realidad:

“Así pues yo veo ahora que de mí no depende ninguna verdad, esencia o existencia de ninguna cosa, porque como se ha probado en la segunda clase de ideas, ellas son lo que son sin mí, ya sea según la esencia sola,

³⁷⁶ Ibídem, p.308.

ya sea según la esencia y la existencia a la vez. Si Dios no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada (TB I, 8)³⁷⁷”.

Estamos asistiendo a una manifestación temprana del realismo ontológico de Spinoza y cuando establece que hay una gran diferencia entre las ideas que podemos tener. Podemos crear ideas a partir de la combinación libre de características escogidas por nosotros al azar y provenientes del mundo exterior, pero sabemos con respecto de ellas que no podemos buscarlas en la naturaleza ya que por sus manifestaciones podemos saber cuál es la manera normal de procedimiento natural. Las ficciones, entre las que se encuentran los conceptos universales y los que analiza la metafísica, como la esencia o la existencia, fueron desmitificados por Spinoza, como entes de ficción, como ideas que tienen existencia problemática y que siendo posibles lógicos no sabemos si existen o no, sin que nada de ello dependa de nuestra propia subjetividad individual. En tal sentido la coherencia lógica de una noción o la idea correspondiente a una esencia individual, no lleva en sí misma la necesidad de la existencia, pues depende de la secuencia natural de los acontecimientos, sobre la que no tenemos control. Spinoza destaca la independencia y objetividad de la idea de Dios, porque una idea de cuya esencia depende la existencia no pudo haber sido creada por ningún sujeto experimental o psicológico. En el texto del *Tratado Breve*, Spinoza deja abierta una realidad que no podemos conocer completamente y que no ha podido ser creada por mí como piensan los escépticos, ya que no podemos dar, como sujetos individuales lo que evidentemente no tenemos en cuanto que realidades independientes y autónomas, como la de Dios, que tiene la existencia como propiedad de la esencia, mientras nosotros dependemos en cuanto a la existencia, de la secuencia de las causas naturales. Spinoza nos dice que conocemos de la realidad tan solo, dos atributos que nos dicen lo que son. Pero Spinoza, cuenta con una tendencia a la perfección que se conecta con la expresión de la sustancia en sus infinitos atributos. Para mostrar las primeras formulaciones del realismo ontológico perfectible, veremos las afirmaciones de Spinoza sobre el perfeccionamiento del ser singular cuando establece:

“Debe existir un ser infinito y perfecto por el cual no se puede entender otra cosa que un ser tal que de él se puede afirmar absolutamente todo. En efecto así como a un ser que tiene alguna esencia se le debe atribuir algunos

³⁷⁷ Spinoza, B. *Tratado Breve*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1990, p 58.

atributos y tantos más atributos cuanta más esencia se le atribuye, así también en consecuencia un ser que es infinito, debe tener infinitos atributos y esto es justamente lo que llamamos un ser perfecto³⁷⁸”.

El realismo constructivo que estamos justificando puede verse claramente en estos textos tempranos de Spinoza, en los que habla de una esencia singular que se perfecciona cuando se expresa en una más grande cantidad de atributos o canales de expresión. Los progresos epistemológicos representan en Spinoza desarrollo ontológico y cuando complementamos una verdad inicial, tomada como punto de partida limitado y tentativo, resultamos transformados como sujetos de la observación en la naturaleza de nuestro ser. Por ahora lo que nos interesa resaltar es que en Spinoza a un mismo ser se le puede atribuir más o menos esencia, como potencia singular y cualificada, y que a mayor expresión de esa realidad esencial y potente, más perfección podemos concederle al ser singular de pleno derecho. Podemos ver aquí la noción de una realidad perfectible y que puede trascender las limitaciones en que para cada momento existe, como singular que soporta sus limitaciones contemporáneas.

La infinitud de los atributos de la sustancia, se manifiesta sin establecer cómo debemos reconocerla y esto permite a Spinoza ser realista sin cerrar el espectro de las posibilidades en que la necesidad de la realidad pueda ser conocida. La correspondencia política de este discurso la tenemos en la presentación materialista que ha evadido modelos cerrados como propuesta política y en la cual podemos contar con una base material abierta, en que los hechos utilizados como punto de partida, no tienen que ser aceptados de manera contundente, apuntando a la transformación revolucionaria de la realidad.

El realismo metafísico de Spinoza se desprende del reconocimiento de las limitaciones del ser singular. Dado que el hombre es limitado, no puede entenderlo todo, pero esto no quiere decir que lo que entiende sea enteramente una ficción. De las debilidades y limitaciones del singular concreto, Spinoza establece la realidad del objeto, puesto que el hombre entiende y nada de lo que logra en su debilidad, puede hacerlo por sí mismo de manera autónoma, esto es, por sí solo. Un objeto real, correspondiente a las ideas que tenemos, se definirá desde los primeros escritos de Spinoza, para superar todo escepticismo y sentar las bases de su realismo constructivo y materialista. Spinoza

³⁷⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Breve (TB)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, p.65.

establece que tenemos distintos tipos de ideas pero que todas son independientes de nosotros y nos dice:

“Así pues yo veo ahora que de mí no depende ninguna verdad, esencia o existencia de ninguna cosa, porque como se ha probado en la segunda clase de ideas, ellas son lo que son sin mí, ya sea según la esencia sola, ya sea según la esencia y la existencia a la vez. Y así también y con más razón constato que es verdad, respecto a esa tercera idea, no solo que ella no depende de mí, sino al contrario que solo él (Dios) debe ser el subjectum de lo que yo afirmo de él. De modo que si él no existiera, yo no podría en absoluto afirmar nada de él, al contrario de lo que se hace con las otras cosas, aun cuando no tienen existencia. Así que él debe ser también el subjectum de todas las otras cosas (TB I, 8)³⁷⁹”.

Los escépticos consideran que la causa de la idea que tiene el hombre es una ficción, pero Spinoza se ha propuesto rebatirlo independizando al objeto de la idea de la subjetividad individual del hombre existente. La causa de las ideas que tiene el hombre es una causa exterior que lo obliga a pensar unas cosas mejor que otras, y un primero que otras, según una secuencia real de acontecimientos, puesto que el hombre limitado tiene que estar determinado por los objetos externos. Dice que hacemos abstracciones y construimos ideas, pero aunque se desate nuestra creatividad, tiene que haber sido partiendo de una idea original que no viene del individuo singular sino de la realidad. Esto lo deduce Spinoza de las diferentes clases de ideas que de hecho tenemos. Algunas las construimos nosotros uniendo propiedades a nuestro antojo, y estas tienen existencia imposible en la naturaleza, porque solo siguen la secuencia de nuestra imaginación. Otras tienen una existencia posible, pero no depende de nosotros en cuanto a su existencia mientras que su esencia es necesaria y tampoco depende de nuestra subjetividad individual. Como no han sido originadas por mí, estas ideas tienen que pertenecer a un sujeto que las ha pensado fuera de mí. Hay una tercera idea que tiene esencia tan necesaria como las otras esencias, pero cuya existencia es también necesaria, por lo cual en nada depende de mí. Con lo cual Spinoza muestra su base realista objetiva e independiente de la creatividad humana, como punto de

³⁷⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Breve (TB)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, p.57.

partida de su realismo en el que la creatividad no se piensa más que conectada con la realidad originaria.

En el texto se establece la independencia del objeto de conocimiento con respecto al sujeto que en las filosofías de corte idealista, es el que está encargado de poner la unificación sobre la secuencia de los datos en el tiempo. Spinoza no contempla la posibilidad de mantener a la realidad en un ámbito separado de los contactos con el sujeto de conocimiento, tal y como ocurre en Kant. Para el Kant de la Crítica de la Razón pura, la unidad objetiva es puesta por el sujeto trascendental, mientras que la realidad se repliega a una metaposición transespacial, en la cual no podemos hacer afirmaciones en la falta de contacto con lo real. Vemos así al Kant crítico, estableciendo dogmáticamente una realidad que debe ser asumida como postulado metateórico y que en Spinoza no puede ser concebida, en el marco de un realismo ontológico en que la realidad del singular, es asumida directamente, con intenciones de reflexión política, en que los individuos resulten revalorizados para que se tome en cuenta su participación constitutiva y su dignidad ciudadana. El TB se plantea como objetivo la superación de la trascendencia metafísica del ser en la filosofía neoplatónica y la presentación de la tensión entre la sustancia y los modos singulares concretos³⁸⁰. Ambos polos de la duplicidad metafísica resultan homologados en el marco de este libro, que establece con ello una utopía materialista apegada a la realidad del singular que supera las jerarquías, pero que no está obligada a aceptar las cosas tal y como aparecen dadas, en una apertura material que sugiere progreso y perfectibilidad.

2.5.1. 2. *La visión epistemológica.* En el tratado de la reforma del entendimiento (TIE) Spinoza critica a los escépticos que ponen en duda la realidad de la naturaleza. Sus intenciones críticas frente a los escepticismos nos hablan de la necesidad legal de la

³⁸⁰ En el Tratado Breve, Spinoza identifica a Dios con la naturaleza para establecer la inmanencia en el corazón del neoplatonismo al que ha recurrido en busca, como hemos visto ya, de una filosofía de la continuidad capaz de reproducir el orden de la producción natural, sin contradecir las experiencias. Los cortes y el establecimiento de separaciones en que sectores de la realidad quedan aislados, como en las definiciones clásicas que separan a los singulares del universal por la diferencia específica, hacen que Spinoza abandone los postulados del racionalismo y las bases aristotélicas de la metafísica tradicional. Pero sus intentos por superar la trascendencia del «ser» neoplatónico no se hicieron esperar para la producción de un planteamiento novedoso, de continuidad en inmanencia, que le permite justificar el realismo constructivo que encontramos en sus textos. Así Spinoza establece: «*De la naturaleza se afirma absolutamente todo y por tanto, la naturaleza consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales es perfecto en su género. Lo cual concuerda puntualmente con la definición que se da de Dios (TB I – 12)*». Spinoza, Baruch, *Tratado Breve (TB)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, p.64.

determinación en que la realidad se hace transformable. Todo el carácter revolucionario y la consideración de las tendencias perfeccionadoras en que la realidad se abre a nuevos caminos de plenitud, parece depender del realismo en Spinoza. Una realidad asumida en su determinación legal y plenamente inmanente, nos abre las oportunidades éticas en la política, para la transformación de lo real, mientras se busca una mayor expresividad en las coordenadas existenciales.

Según Spinoza, los escépticos han sido educados en torno a prejuicios que no les permiten aceptar la realidad que se expresa ante ellos mismos. Son personas que no se comprenden a sí mismos como partes de la realidad y que tienen confusiones con respecto a lo que afirman y a lo que ponen en duda. En los escépticos, las pretensiones de relatividad epistemológica han de ser aceptadas absolutamente, evidenciando una paradoja que no tiene solución. Esta paradoja teórica ha de superarse necesariamente en la práctica, puesto que al tomar una actitud, hemos de hacerlo de manera contundente y en base a la aceptación de la realidad tal cual es.

En la vertiente epistemológica de su realismo, va a posibilitar una política en que se superan los realismos políticos del XVII, por su capacidad de transformación de esa realidad con la que cuenta y que considera deficiente. La idea será la base del conocimiento y en cuanto modo del pensamiento, una idea verdadera no solamente es una realidad, sino que tiene la componente ética en que se considera como forma de vida, destacando la importancia de la práctica en un conocimiento constructivo que se realiza plenamente en el método geométrico.

El realismo de Spinoza es un realismo transformador, que no se conforma con las condiciones actuales de una realidad que utiliza como punto de partida y que estima como testimonio de la historia misma de la realidad. Las ideas que se corresponden con el ser en el realismo de Spinoza, le permiten superar la metodología instrumental propia de la modernidad y desentendida de toda base real. Estas ideas singulares correspondientes a cosas y que pueden estar más o menos completas, teniendo en cuenta la riqueza de la comprensión del singular, al estar conectadas con la ética, se abren a las posibilidades de transformación y de superación de las deficiencias de la realidad existente, en una

concepción de realismo materialista que permite a Spinoza asumir lo real y concebir a la vez, su perfeccionamiento³⁸¹.

La apertura en el esquema de investigación en el realismo de Spinoza que huye de los modelos cerrados, puede verse en textos como el que ponemos a continuación y en los que el conocimiento de la riqueza del singular se establece como límite del proceso transformador de conocimiento, el filósofo holandés dice:

“No parece ser pequeña la dificultad que subsiste para que podamos llegar al conocimiento de las cosas singulares. Concebirlas todas a la vez es algo que está por encima de las fuerzas del entendimiento humano (TIE 102)”³⁸².

Cuando Spinoza termina la redacción del TIE, se encuentra sin embargo encerrado en una solución epistemológica, en que la transformación revolucionaria de una realidad que considera deficiente, tiene que combinarse con el realismo ontológico de base materialista en que se asume al ser tal cual es. En esta trascendencia epistemológica en que el ser material es superado a nivel del pensamiento, se prefigura un idealismo que Spinoza no quiso asumir. Las transformaciones han de ser efectivas y liberadoras de un ser singular y materializado que se ve limitado por el azar en el seno de la determinación.

Spinoza no había desarrollado todavía en la Ética, su concepción de una realidad dinámica y potente, capaz de transformarse a sí misma y no había establecido la importancia de la imaginación como unidad del cuerpo y de la mente, en la determinación de esas transformaciones necesarias. De momento y cuando termina el libro en que se había decidido a comenzar por el principio revisando el conocimiento y separando a la realidad de la ficción, se desencanta de los derroteros idealistas a los que ha llegado muy a su pesar.

Spinoza se separa de la filosofía tradicional, lo que le permite hablar despectivamente de los filósofos. Estos cuando son materialistas, son acrílicos con la secuencia de los acontecimientos y entienden que lo llegado a ser en base a causas

³⁸¹ Ver los textos de Negri (1993), a este respecto y la correspondencia que establece este autor en Spinoza con respecto a la complementariedad ética de una realidad deficiente con el desarrollo de la constructividad ontológica, heredada del Renacimiento y con base en la productividad de los primeros momentos del capitalismo. Ver a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.76.

³⁸² Spinoza, B, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Alianza Editorial, Madrid, España, Traducción de Atilano Domínguez, 1988, p 118.

mecánicas, está suficientemente justificado. Los idealistas por su parte, tienen una tendencia revolucionaria que no sale del plano del pensamiento y que no conoce el camino de la realidad. La filosofía de Spinoza es una alternativa histórica a la dicotomía filosófica e imaginativa y en ella el análisis filosófico pretende tocar tierra en la realidad deficiente, analizando las coacciones a que está sometida y que son superables a nivel de los planos políticos en que se contempla la praxis humana.

2.5.1.3. *La visión ética.* En Spinoza no podemos diferenciar las funciones del conocimiento y de la investigación, de las funciones prácticas que normalmente se determinan en la ética, como filosofía de la conducta que se ocupa de los términos de valor y de su aplicación. Separar la teoría del conocimiento de la ética, sería abstracto en Spinoza que posee una visión conjunta de las actividades filosóficas como discurso del ser.

Para Spinoza la filosofía es la mostración del ser que se dice mostrándose y que se construye a sí mismo, de manera unificada en una metafísica constructiva y realista en la que participan todas las ramas en las que abstractamente se ha dividido a la filosofía escindiendo su objeto de interés.

El humanismo que formula sus utopías mientras intenta la transformación revolucionaria de la realidad, sugiere la colaboración del conocimiento y la moralidad en el logro de realidades más dóciles a las necesidades del hombre, como parte consciente de la naturaleza³⁸³.

En Spinoza se perfila una nueva concepción de la ética. Aquí la libertad no es un punto de partida que utilizado como postulado, sirva a la empresa moral en que el hombre va a ser evaluado y responsabilizado de sus actos, sin preocuparnos de determinar los cauces de producción de sus acciones y la necesidad de las leyes en que se produjeron. En el TIE y sobre todo en los segmentos iniciales podemos ver a Spinoza haciendo reflexiones prácticas sobre una libertad que ha de ser conquistada y que no se posee desde el principio, lo cual convierte en cuestionable las concepciones tradicionales de la ética, que necesitan de la libertad como punto de partida, para el desarrollo de las evaluaciones y los enjuiciamientos morales.

³⁸³ Iovchuk, M.T., Oizerman, T.I., Schipanov, *Historia de la Filosofía*, Tomo I Cap. V, Traducido del ruso por Arnaldo Azzati, Editorial Progreso, Moscú, 1978, p.168-174.

“Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto, al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama, no provoca nunca luchas ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro la posee. Ni temor ni odio ni en una palabra, ninguna conmoción interior, pero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas cosas que acabamos de hablar (TIE 9)³⁸⁴”.

Spinoza está relacionando la moralidad con la teoría del conocimiento, en un paso previo a la identificación de las afirmaciones con los deseos singulares que se producen en el espíritu del hombre. La definición de las ideas como formas de vida, tienden a resaltar que en Spinoza no se puede hablar de ramas separadas de la actividad filosófica. Tenemos que contar en Spinoza con un ser ético y de naturaleza práctica que conoce y se transforma a sí mismo en esos conocimientos. Que tiene una esencia que es deseo y que cuando cambia los objetos de deseo, se transforma en su esencia mientras puede alcanzar la libertad como independencia y autonomía de objetos ficticios de deseo, inducidos por la imaginación

Spinoza habla del amor en la base de una patología pasional, en que somos arrastrados por un mundo exterior que nos impacta y desconocemos. No podemos controlar los acontecimientos, pero nuestras diferencias temperamentales, dependen de los objetos en que ponemos el amor y de aquellas cosas que apetecemos. Si no tuviéramos gusto por nada, nada nos afectaría a nivel pasional y no presentaríamos las conmociones que de hecho presentamos. Para Descartes nuestro conocimiento limitado nos obliga a recurrir a unos patrones de conducta que no comprendemos. Como no podemos determinar los principios que nos llevan a la verdad, hemos de aceptar unos modelos conductuales en los que estemos protegidos y en los cuales se nos asegure supervivencia. Esta moralidad provisoria, prudente y adaptable, nos permitirá desarrollarnos sin problemas en la sociedad aceptando todo aquello que no entendemos y que esperamos poder entender. Recordaremos que en Descartes el entendimiento es limitado, mientras que la voluntad es ilimitada y se comunica con la voluntad de Dios.

³⁸⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España. 1988, p.78.

Las transformaciones del ser que dependen de la actitud humana en la ética, se neutralizan de este modo en la filosofía moral cartesiana, mientras se llama a la justificación de lo dado aún cuando no lo podamos entender, en un llamado a la prudencia entendida como neutralización de la ética. Spinoza **no se inscribe en esta tendencia racionalista**, puesto que para Spinoza hay que contar con la versatilidad de la realidad que se expresa en el sistema de los modos y el hombre tiene papel determinante en el esquema de la transformación.

El realismo de Spinoza coincide en este punto con el realismo político de su época en Hobbes o Maquiavelo que cuentan con las pasiones como determinantes de la acción humana y en el caso de Spinoza, contamos con una razón que puede ser utilizada para la transmutación de esas pasiones que desarrollan solipsismo, en afectos positivos en que la alegría indique el desarrollo existencial de nuestra potencia de expresión. Spinoza es diferente frente a la moralidad de los racionalistas del XVII, puesto que no pretende erradicar las pasiones, sino utilizar su fuerza hacia una creciente progresiva en que puedan ser satisfechas las expectativas individuales, en lo que llama liberación frente a las frustraciones coyunturales de la potencia individual que busca realización existencial. Spinoza cuenta con la perfección de la naturaleza humana, pero este perfeccionamiento debe realizarse contando con el ser real. La intuición como método preferencial y recomendado por Spinoza, establece que se ha superado el método instrumental y se ha hecho del ser real, el criterio que justifica el conocimiento. Es la intuición como tercer género de conocimiento, la que alcanza al ser real desde las funciones cognoscitivas. Directamente y sin mediaciones, Spinoza nos habla de la inmediatez del ser real y de una restricción de la imaginación cuando se enfrenta con el ser real y de un conocimiento inmediato de la esencia de la cosa ante la cual estamos libres de errores.

En la superación de la metodología instrumental que se realiza cuando se postula el conocimiento intuitivo, Spinoza se manifiesta en el marco de una epistemología realista. El conocimiento con fundamento ontológico, nos libera de idealismos y de abstracciones que permiten la jerarquización de una realidad que reclama sus derechos a ser estudiada más que juzgada. En el conocimiento intuitivo, alcanzamos nuestra perfección cuando al

conocer la esencia adecuada del objeto, nos conocemos a nosotros mismos como partes de la realidad (4E prop. LXXIII, ap.)³⁸⁵.

Vemos como en García del Campo, se señalan las raíces renacentistas de Spinoza, que están presentes a través de la física de Galileo. En Spinoza no hay ciertamente una ética valorativa, ni tampoco, una teoría de la conducta concentrada en los problemas de la conducta para evaluarlos y reducir las pasiones. En Spinoza se trata de comprender y de estudiar los resultados de las imaginaciones, a la manera en que se hace la física y de lograr una política operativa que ayude al hombre a resolver sus problemas puntuales³⁸⁶. Esto es también una vertiente ética, en que la conducta y sus resultados serán de primera importancia en el discurso, pero una ética que no se detendrá en las evaluaciones frente a modelos y que no se contentará con la imposición de unas normas sobre los hechos.

En este sentido Spinoza concuerda con los realistas políticos, que rechazaron con Maquiavelo o Hobbes, la mezcla entre la política y la moralidad tradicional, con base idealista o fundamento trascendente. Hobbes sin embargo ha sido poco realista al pensar que para la génesis del estado como creación artificial, los individuos abandonan la tendencia a la realización de sus derechos individuales y personales. Según Spinoza y en el marco de su realismo original, el hombre nunca abandonará sus objetivos y sus tendencias de realización, y con esto se separa de las ideologías de su tiempo, que tienden a la justificación de los parámetros del mercado y que se pusieron al servicio de la emergencia de la burguesía, olvidándose de los intereses individuales del hombre.

Spinoza cuenta con la acción del hombre, sobre sí mismo y sobre la naturaleza y en los resultados de tal operatividad. Un ser abierto, versátil y maleable, está disponible para las transformaciones necesarias a la realización y perfectibilidad humanas, así como para la realización cada vez más plena de un ser, que tiende al infinito. Spinoza mezcla su realismo con un índice de transformación en que muestra su inconformidad con el estado de la situación y con una opresión con la que hay que enfrentarse necesariamente y de manera activa. Autores como Negri³⁸⁷ justifican la utilización del atributo en la primera parte de la

³⁸⁵ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.339.

³⁸⁶ García del Campo, J.P., «Multitud e Individuo Compuesto», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.24.

³⁸⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.136.

Ética, como flexibilización del ser unívoco y cerrado en el que no caben transformaciones. Gracias al atributo al que algunos autores llama “mal necesario”, el ser puede ser transformado por la actividad ética del sujeto, tal y como lo requiere el instinto crítico de Spinoza. Sin embargo los aspectos negativos del atributo dependen de la transcendencia epistemológica en que tendríamos que justificar la correspondencia que Gueroult llama paralelismo³⁸⁸ entre la secuencia de las ideas y de las cosas. Macherey apunta que la apertura del ser, en que puede ser transformado por la actividad del hombre en la ética, no rompe la univocidad en Spinoza, pues solo hay una conexión entre las ideas y entre las cosas existentes. En Spinoza no podemos hablar de una concepción jurídica del conocimiento en la que se imponen reglas a la realidad para organizarla según el orden de las ideas en el pensamiento. Macherey (2006)³⁸⁹ destaca que en Spinoza el atributo es la sustancia “para alguien” y esto le concede al pensamiento un carácter objetivo que le permite independizarlo del sujeto de conocimiento. Estamos hablando de un pensamiento objetivo y liberado de teleología, que no está libre de determinación a nivel de causalidad eficiente y que no puede ser dirigido a voluntad por el agente pensante. La identidad idea, cosa, se mantiene en el plano de la univocidad, pero la capacidad ética de vencer obstáculos puntuales, en que los vectores externos cohiben la esencia de la cosa existente, abre una vertiente de transformación sobre la realidad determinada, que resulta revolucionaria y liberadora.

La superación de limitaciones en que se frenan las energías de la potencia individual, constituye el objetivo liberador de la filosofía de Spinoza, que va a la política necesariamente, para la unificación de las potencias individuales y para la canalización institucional de esas potencias en la superación de problemas colectivos, en el estado. Cuando Spinoza desarrolla en la segunda parte de la *Ética*, su teoría corporal de las explicaciones mecánicas, abre el camino de la transformación ética de la realidad, sin apelar a transcendencia epistemológica, como hacen los idealistas. Hablamos entonces de que en Spinoza se cuenta con la apertura del ser, tal y como lo permite una palanca mecánica en que se rompe la cerrazón del ser unívoco, con el que Spinoza se había propuesto superar las jerarquías que se establecieron en el neo platonismo.

³⁸⁸ Gueroult. Martial, Spinoza, *I Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, 13, Qua Conti, Paris, 1968, 621 pp.

³⁸⁹ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, 262 pp.

Aunque resulta difícil justificar la función ética del hombre y la versatilidad del ser, en una filosofía realista en la que se ha negado toda eminencia, Spinoza lo logra en su realismo ético, en base a la práctica de superación localizada de frustraciones puntuales (TP II, 2)³⁹⁰.

2.5.1.4. *La visión política.* Según Negri³⁹¹ podemos decir de Spinoza que es un político realista, liberal o demócrata, siempre que puntualicemos en qué sentido decimos esto y teniendo en cuenta que en Spinoza las clasificaciones son siempre imaginativas y están cargadas de núcleos incompletos de verdad. El autor busca en Spinoza lo singular y aquello que lo distingue frente a los otros autores de filosofía política de su tiempo. Nos dice que Spinoza no separa a la potencia del poder y que pone el acento en la potencia de la multitud, mientras corrige con esta categoría, los defectos del realismo político de su época. En este sentido Spinoza pudo superar la contraposición entre el individuo y la sociedad que dio lugar a la justificación de las propuestas absolutistas y a la defensa de la represión. Pero Spinoza detectó la tendencia pre racional a la unificación cuando estudiaba la mecánica de los afectos y en el estudio de las pasiones. Los hombres tienden como cuestión de hecho, a la integración y en base a las pasiones básicas de la esperanza o el temor pueden integrarse momentáneamente en unidades en que se refuerza la potencia individual, enfocándose en un solo objetivo.

Spinoza es un filósofo principalmente materialista, que ha concentrado la potencia metafísica de la sustancia, en los modos concretos y que cuenta con la potencia de la multitud a la hora de la legitimación del poder del Estado. En Spinoza no podemos separar la política de la base metafísica materialista que pone el acento en la multiplicidad, superando las mediaciones entre el hecho y el valor. En Spinoza la política no constituye un añadido en el sistema. La acción del sujeto humano se revierte en la comunidad y la comunidad tiene que ver con las acciones y la capacidad ética de transformación que contiene cada acto del hombre en el Estado. La transformación del ser, tiene que realizarse en la sociedad y para Spinoza decir sociedad es decir estado político. La identidad de la

³⁹⁰ Spinoza ha dicho en el TP que todo cuanto existe en la naturaleza, existe por el poder eterno de Dios y que sin Dios nada podría ser ni conservarse. Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, 1996, p.145.

³⁹¹ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.317.

sociedad con el Estado es un punto a destacar en Spinoza que se encuentra en medio de la separación ideológica y abstracta de estas dos instancias. La ideología de la burguesía emergente en el siglo XVII, se preocupó de mantener separadas estas dos instancias para participar del Estado e imponerle su ritmo de organización, y evadir los compromisos manteniéndose activa en la economía y sirviendo de puente entre el trabajo y el valor. Esto permitirá a la burguesía estar a favor o en contra del Estado y mantenerse viva como relación de producción³⁹².

Spinoza se niega a aceptar las dicotomías que abre el racionalismo y que el realismo no ha podido superar contraponiendo al individuo con el Estado. Su materialismo cuenta con las pasiones que de hecho determinan la acción de los hombres tratando de determinar su potencia para afectar las individualidades. Sin embargo en el estudio de las pasiones humanas Spinoza ha descubierto una asombrosa versatilidad que abre el terreno de las posibilidades de liberación para el hombre. El desarrollo de la racionalidad en el Estado se propone en Spinoza realizar las transformaciones necesarias en el aparato afectivo en las instituciones impersonales. Spinoza está convencido de que en el cultivo de pasiones alegres, el hombre se acerca a su propia potencia de acción.

La separación ideológica entre la sociedad y el Estado, está en función de la separación entre la potencia de la multitud y el poder del Estado y cuando en Spinoza se niega a reconocerla, es porque piensa que la sociedad puede constituir en sí misma, las relaciones de mando pertinentes a una organización que emerge de las fuerzas productivas y que surge espontáneamente de la superación de problemas inmediatos y de manera progresiva.

El conocimiento y las posibilidades de investigación se encuentran también ubicados en la sociedad política, y están mediatizados por las instituciones. En la sociedad todo educa y todas las relaciones marcan al sujeto humano que se constituye en los muros de la ciudad. Siendo cada una de las ideas una forma de vida, las posibilidades de entender las palabras en que pensamos dependen de la estructura política y de la funcionalidad de las instituciones en que nos formamos. Según Spinoza la política es la matriz en que los hombres se producen y por eso el pensamiento político es descubierto por Spinoza como la

³⁹² Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.239.

sustitución de la metafísica clásica, en un aterrizaje de inmanencia en el que se da la mano con la física, para reflexionar sobre los problemas del hombre y con la vista puesta en la liberación humana en el marco del Estado y de la naturaleza, porque para Spinoza el Estado, no es una institución artificial como en Hobbes, sino que está incluido en el conjunto de la realidad o de la naturaleza. En el planteamiento del continuo no hay en Spinoza distancias entre la sociedad y el Estado, lo cual convierte a las leyes políticas en leyes de observación obligada que sólo imaginativamente pueden ser confundidas con reglas morales.

Las lecturas de Spinoza han intentado ubicarlo en el conjunto del pensamiento burgués el siglo XVII relacionando la visión política de Spinoza con la voluntad general de Rousseau³⁹³. Sin embargo, podemos apreciar marcadas diferencias entre el pensamiento burgués y el pensamiento de Spinoza, donde este no acepta la difuminación de las voluntades individuales en base a la presencia trascendente de la voluntad general. Es necesario tener en cuenta, para las interpretaciones de la política realista de Spinoza, que el filósofo holandés tiene una base ontológica realista y material, en la cual se rechaza la trascendencia. Spinoza establece, para el individuo, derechos inalienables de realización que son manifestación de la esencia propia de cada uno de ellos, como manifestaciones de la sustancia. El rechazo de las oposiciones entre los individuos con los que cuenta Rousseau, representa en Spinoza el núcleo de su pensamiento positivo, en el cual las frustraciones dependen de las relaciones entre fuerzas positivas, en las que cada una propende a su realización. Para hablar de contradicciones habría que suponer un parámetro positivo trascendente, frente al cual establecer la negatividad. Pero en Spinoza todo es realidad y por lo tanto, todo es fuerza positiva de realización, en una tendencia constructiva que produce sin contradicciones abstractas e ideológicas, al individuo compuesto del Estado³⁹⁴.

El realismo de Spinoza lo lleva a rechazar las utopías como modelos cerrados en el marco del idealismo. Establecer estos modelos utópicos fue una de las funciones del

³⁹³ Feuer, Lewis Samuel, *Spinoza and the rise of liberalism*, Transaction Inc., New Brunswick, New Jersey, 1987, p.177.

³⁹⁴ «Cuando el Estado se disuelve, el abuso del gobierno según Rousseau, toma el nombre de anarquía en la cual el gobierno usurpa la soberanía y el contrato social se rompe, y los simples ciudadanos que entran por derecho en su libertad natural tienen que obedecer, no por obligación, sino por violencia». Ver a Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social*, Mestas Ediciones, Biblioteca de Filosofía, Madrid, 2001, p.116.

humanismo del renacimiento, de manera paralela con la colocación del punto de mira en el singular, la observación empírica y la importancia del individuo frente a las clases.

Cuando Negri³⁹⁵ (p133) se enfrenta con el problema de la ubicación del atributo en el sistema de Spinoza, rechaza la interpretación subjetiva en la que es interpretado como conciencia. En la conciencia subjetiva como trascendencia epistemológica, podríamos justificar en Spinoza una utopía política en el sentido idealista, aunque esto fue expresamente rechazado en el TP cuando Spinoza habla de las quimeras en que se pierde el contacto con la potencia de la realidad para su transformación. Las intenciones de Spinoza se concentran en el marco del estado, en abrir el ser dentro de un proyecto político y educativo institucionalizado, para la superación de la opresión. Se trata de una apertura del ser en su materialidad, la superación de las limitaciones de la singularidad, la superación de las limitaciones corporales traducidas en una imaginación solipsista. Spinoza cuenta con las transformaciones de un ser material, superando frustraciones efectivas en el marco del estado en que puede sumar fuerzas esenciales de realización y que necesita para la actualización en que se hagan efectivos sus derechos naturales.

2.5.1.5. La visión constructiva. Hemos visto en Spinoza varios tipos de realismo y puntualizado las características propias de su pensamiento singular, como una filosofía cuyo discurso no se doblega ante la avanzada de las potencias ideológicas que pretenden justificarse en la opresión, la explotación y el absolutismo. También hemos visto cómo la filosofía crítica, tiene tendencia lógica al idealismo y realiza sus rechazos de la realidad establecida, desde el plano lógico del pensamiento en una trascendencia epistemológica en que no hay frutos materiales para cosechar. El realismo de Spinoza tiende a la materialidad de un ser unívoco del cual se ha eliminado toda trascendencia y toda analogía, y aunque deviene realismo político en el curso del sistema, tiene bases realistas como rechazo de los idealismos en que Spinoza se mantiene apegado al ser real, que se expresa a sí mismo en el discurso y que se presenta de manera inmediata en una superficialidad materialista.

Pero Spinoza heredó del humanismo del renacimiento la consideración constructiva del ser. Un ser versátil y abierto que puede transformarse rompiendo las barreras puntuales

³⁹⁵ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.133.

de su singularidad. Un ser que para Spinoza no está clausurado de manera negativa por sus limitaciones, sino que puede utilizarlas como barreras a superar, hasta alcanzar el pleno desarrollo de su potencia cualificada. Un desarrollo y perfectibilidad cuantitativos e intensivos en los cuales no hay comparaciones ni jerarquías y en el cual las limitaciones se toman como índice histórico de las vicisitudes del ser singular, plastificado en el modo y como muestra de las leyes en que necesariamente se expresa la realidad en los individuos.

Las funciones constitutivas que realiza el sujeto humano, se ventilan en las definiciones de los afectos correspondientes a la tercera parte de la Ética y en ellas Spinoza estudia las pasiones principales, ejerciendo de realista que da importancia al cuerpo, frente a la mente. Estas pasiones principales varían en función del objeto apetecido, destacando la univocidad del ser que puede ser leído desde lo extenso y lo pensante. En la carta 76 vemos la constructividad del modo bajo la acción motriz del miedo y la esperanza, ya que la potencia para la transformación constitutiva de la realidad, viene de las pasiones. En esta carta, Spinoza critica las supersticiones en que la razón no cumple con sus funciones analíticas y se llama misterio a contradicciones en que se burla a la misma razón.

La infinitud de Dios, se reivindica en la constructividad del modo cuando Spinoza critica a los católicos que piensan que los que cuestionan sus dogmas imaginativos están poseídos por un demonio que Spinoza concibe como un absurdo, en el marco de la infinitud de Dios. En su liberalismo teológico, Spinoza piensa y defiende que en todas las religiones hay personas honestas y que la perfección moral no es exclusividad de ninguna iglesia particular. La presencia de la justicia y la caridad en cuanto que universales concretizados en acciones, señalan la presencia de Cristo en cualquier persona, tal y como lo demuestra el uso de la razón en que un infinito positivo no puede ser limitado por ningún Diablo.

La potencia constitutiva del modo se reivindica en el párrafo que vemos a continuación, en el que Spinoza llama al señor Albert Burgh a recuperar la memoria ante la pérdida que dice observar de la razón, para que recuerde que en todas las iglesias y no solo en la católica, hay hombres constructivos y que siguen a Cristo con acciones caritativas y con honestidad, dice que en la iglesia católica hay efectivamente más porque es más numerosa y extendida.

“ La santidad de la vida no es exclusiva de la iglesia Romana, sino común a todas y como por eso conocemos que estamos en Dios y que Dios está en

nosotros, se sigue que cuando distingue a la iglesia Romana de las demás, es totalmente superfluo y por tanto producto exclusivo de la superstición. Pues como he dicho con Juan, la justicia y la caridad es la única señal segurísima de la verdadera fe católica y del verdadero fruto del Espíritu Santo y dondequiera que se hallan, está realmente Cristo (Carta 76)³⁹⁶”.

Las pasiones que evidencian la ausencia de la razón, producen acciones beligerantes en que se produce la contienda y la imaginación lleva a las personas insensatas a personificar al diablo en el marco de la infinitud de dios. Pero para Spinoza hemos de considerar tal personaje negativo como un ejercicio de la imaginación que cede ante la intención individual, de que todos sigan las convicciones personales, en búsqueda de un entendimiento, que como cuestión de hecho el hombre necesita para evitar el aislamiento en que le sumergen las pasiones. En la insistencia de Spinoza en el infinito positivo y actual, el diablo aparece como superstición en que se recurre a una negatividad abstracta y como contraparte dialéctica inaceptable al uso de la razón. Guiadas por la razón, las pasiones como potencias unificadas, se suman y transforman una realidad incompleta y abierta que puede por lo tanto ser perfeccionada por la energía humana que es la misma de Dios y en la que no hay lugar para la negatividad.

Cuando Spinoza define a la sustancia real como causa sui, coloca la constructividad en el ser. No se trata de un trascendentalismo idealista al estilo de Kant, sino de una realidad cuya esencia es la fuerza y que tiende a la plenitud de su realización. Todas las coacciones propias de la singularidad determinada, son vencidas por un ser activo que en la filosofía de Spinoza se hace a sí mismo. Negri³⁹⁷ hace confluir la versatilidad ontológica con la libertad ética, en el dinamismo de un ser abierto que es causa de sí mismo buscando una perfección cuantitativa que se desarrollará en los límites cualitativos de su esencia potente.

Según Spinoza, la versatilidad depende de la singularidad en que se expresa lo real. La sustancia se expresa en los modos singulares³⁹⁸ y en ellos, Spinoza descubre una

³⁹⁶ Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.396.

³⁹⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.293.

³⁹⁸ Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 988, p.92.

variabilidad hasta infinito como índice de versatilidad. En los afectos que arrastran al sujeto que los padece, con una fuerza motriz que Spinoza ha determinado como más potente que la racionalidad, Spinoza postula una variabilidad en que los afectados permanecen encerrados en un solipsismo en el que no hay comprensión posible y en que la comunicación se hace dificultosa. Una misma pasión será sentida de diferente manera por dos individuos distintos y las combinaciones posibles entre afectos tienden al infinito, mientras los objetos que los producen y sus asociados, varían con altos índices de incertidumbre, hasta convertir las subjetividades psicológicas y empíricas en únicas e incommunicables en su singularidad.

Las esencias individuales son diferentes y Spinoza destaca el valor insustituible de la singularidad y en esta feria de variaciones afectivas, los afectos pueden traducirse en acciones en que la potencia esencial se crece en una actividad subjetiva de producción constructiva de realidad. Según Spinoza, podemos saber de la transformación de nuestras pasiones en acciones, gracias a la presencia de la alegría. La variabilidad dependiente de las esencias singulares que puede presentarse en una misma pasión, nos hace activos, cuando somos conscientes de nuestra manera singular e irreplicable, de vivir nuestro propio cuadro de pasiones (3E prop. LVIII)³⁹⁹. En este sentido y en el marco de las pasiones, vemos surgir nuestra individualidad subjetiva, que se vuelve constitutiva en el sentido en que nos imponemos a nuestras circunstancias de manera original y creativa. Cuando tratamos de convertirnos en sujeto de la acción nuestra esencia crece, lo cual se corona con la alegría que expresa nuestra potencia aumentada de existir y actuar.

El realismo constructivo en que el ser se transforma, buscando siempre formas más plenas de existencia singular, cuenta en Spinoza con la función ética del hombre. Es el postulado de una transformación revolucionaria de la realidad, de corte materialista y de superficie y que no se realiza desde el plano de las soluciones pensadas que no se ponen en práctica. El primer grado de conocimiento, sensorial y experimental con sus índices de dudas e incertidumbres, en medio de una secuencia de acontecimientos que se suceden según el orden de la naturaleza y que no se pueden controlar ni predecir empíricamente, contribuyen favorablemente a que alcancemos niveles cada vez más altos de libertad.

³⁹⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.241.

El temor al azar de las eventualidades y en la limitación de nuestra potencia singular frente a la multiplicidad de las fuerzas exteriores, debe ser evitado para la progresión de la libertad ética en que se puede llevar a cabo la función constructiva que completa al ser singular y lo lleva a superar sus limitaciones. El objetivo individual está según Spinoza en la expresión plena de la esencia en la existencia, superando coacciones que provienen de los vectores externos mientras busca cada uno la expresión de su potencia esencial.

Lo importante es que el realismo de Spinoza, es un realismo constitutivo que cuenta con la apertura del ser y con la versatilidad de pasiones en las que se cuenta con tristezas en las alegrías y con tendencias a la solidaridad que se reflejan en el esquema de los afectos humanos. Estas variaciones, en las que podemos llegar a odiar o amar naciones enteras por una simple asociación de detalles, se realizan en base a leyes necesarias que Spinoza invita a descubrir, para modelar a través del Estado e institucionalmente, la realidad versátil de cada uno de los hombres.

Del seno mismo del ser, surge una tendencia a la perfección que representa una mayor libertad en la conducta. Siendo en Spinoza todos los individuos compuestos de otros individuos, cada uno busca naturalmente su realización y perfección, sin que según Spinoza, puedan violarse los parámetros establecidos por la esencia individual.

CAPITULO 3:

NATURALEZA HUMANA Y RAZÓN EN SPINOZA

Í N D I C E

- 3.1. El hombre integrado**
- 3.2. La nueva visión del hombre**
- 3.3. El estado de naturaleza.**
- 3.4. El derecho natural**

3.5. El pacto.

3.6. La función de la razón

3.7. El método.

CAPITULO 3:

NATURALEZA Y RAZÓN EN SPINOZA.

En el presente capítulo situamos la filosofía política de Spinoza en las corrientes del derecho natural, conectando la postulación teórica del estado de naturaleza con una base latente y siempre amenazadora tras los fallos del Estado político. Por lo tanto, la justificación del Estado político se constituye en uno de los principales ejes temáticos del capítulo en cuestión, el cual se concentra además, en los procesos de apropiación y de constitución de la realidad dentro de la visión política de Spinoza. Esa visión se mantiene en la positividad de la unificación y de la unión de las potencias. Las condiciones especiales del hombre en el seno de los esquemas naturales, con una capacidad más alta de afectar y ser afectado, lo convierten en la punta de lanza de la constitución de realidades cada vez más justas y adaptadas a sus necesidades.

Spinoza integra al hombre en el esquema general de la naturaleza y le reconoce la potencia creadora como modo de expresión de la realidad. Una potencia creadora que se traduce en construcción eficiente de un trabajo transformador que sólo se diferencia de los otros seres de la naturaleza, por la complejidad e individualidad de su cuerpo y por tener un alma compleja que se corresponde con los elementos de su estructura corporal.

Spinoza defiende una nueva visión del hombre, en la que este no está separado de los géneros próximos a través de la diferencia específica. Se trata de un hombre que, conectado a través de su cuerpo con la red legal de determinaciones naturales, asume su posición en la naturaleza y se reconoce como parte de ella. Un hombre que puede pensarse y tomar consciencia de los factores comunes con el resto de la realidad. Esa visión de hombre hace de Spinoza un filósofo de la continuidad, en razón de que no entiende los saltos, puesto que el hombre no es el producto de una ruptura con la naturaleza ni puede explicarse mediante creación aparte y de manera especial. En la «suposición imaginativa» en la que se considere al hombre separado de los géneros próximos tendremos como resultado a un hombre cargado de culpas y responsabilidades, imposibilitado para conocerse a sí mismo y a su realidad.

Hay que admitir que el estado de naturaleza es la hipótesis previa al Estado político, que para Spinoza se identifica con la sociedad civil. En tal sentido hablaremos, a lo largo del presente capítulo de la función de las pasiones en la formación de las multitudes que generan el estado político. Además hablaremos y de la inestabilidad y los peligros que amenazan al hombre en la situación de naturaleza en la que Spinoza aplica al hombre, de manera sintética, los principios a los que ha llegado por observación de los diferentes segmentos de la realidad que se expresan en individualidades. El miedo y la esperanza llevan al hombre al pacto tácito en que busca ventajas de manera legítima para el desarrollo pacífico de su vida y sus habilidades.

Los derechos naturales que se hacen efectivos en el Estado se convierten en derechos civiles concretos y puntuales. Estos permiten que unos derechos naturales que no se pueden hacer efectivos en el estado de naturaleza, se hagan operativos y se produzca en el Estado el reconocimiento de la potencia individual. La identificación poder-potencia y potencia-derecho representan la tendencia unificadora e integradora de Spinoza, que supera

las separaciones abstractas en que se bloquean los resultados convertidos en objetos de deseo.

Los pactos, que representan mediaciones de la razón frente a las tendencias pasionales de la multitud, implican una superioridad de la racionalidad frente al torrente de las pasiones humanas, pero Spinoza, que ha recurrido al pacto político en su primer planteamiento del TTP, supera el problema en sus escritos definitivos y logra la continuidad de la transición hacia el Estado político a partir de pasiones colectivas que producen unificaciones imaginativas, en las masas, capaces de guiar la acción, mientras presentan suma fragilidad e inestabilidad. Spinoza, consciente de esa fragilidad y de los peligros latentes en un estado de naturaleza, propone la salvaguarda del Estado político como garantía de liberación.

La «razón» para Spinoza, como una nueva versión frente al racionalismo, se conecta con el cuerpo en el marco de la continuidad. Ahora estamos hablando de un conocimiento metodológico que se ofrece como alternativa a la metodología instrumental y en el cual la “teoría del conocimiento” se confunde con la metafísica y esto último deviene ética y política.

Finalmente, en el presente capítulo veremos un nuevo tipo de racionalidad, que no entra en conflicto con el aparato pasional humano, sino que es útil al hombre, mientras lo ayuda a discernir entre las oportunidades y lo lleva al acuerdo político, para que pueda realizar sus expectativas al amparo de instituciones impersonales. Finalmente destacamos la identificación en Spinoza de la potencia con el poder, dentro del cuerpo político, en una filosofía que pone la razón al servicio de la libertad, la felicidad y la realización del hombre.

Spinoza es un autor notablemente positivo que cuenta con una fuerza esencial de un solo sentido; que pertenece a la esencia de la realidad y que tiende a hacerse efectiva, realizándose a través de las instituciones políticas y en el seno del Estado. La función crítica la realiza, principalmente, en los escolios de la Ética, en que de manera colateral y sin que se entorpezca la tendencia positiva del ser hacia su realización, Spinoza extrae las consecuencias de esta fuerza positiva que tiende a unirse y a superar limitaciones coyunturales. En su filosofía madura, a través del TP, Spinoza es un pensador positivo que no se detiene a hacer crítica de la naturaleza humana, tal y como la ha observado y que se

ha esforzado desde el principio por conocer y comprender. Dentro de la estructura política Spinoza hace del hombre una causa eficiente de su desarrollo que camina positivamente. En la filosofía de Spinoza lo negativo no tiene consistencia puesto que ha identificado la potencia con el acto y la potencia política con el poder democrático.

El método aplicado en el tratado político, es un método de observación y de descriptiva que a partir de lo observado aísla principios generales que analiza posteriormente, y en base a ello trata de explicar los fenómenos más incidentes en la historia y que afectan al hombre frenando los procesos constitutivos, sin que Spinoza conceda en ningún momento, consistencia a las oposiciones hasta el nivel de proponer acuerdos dialécticos dentro de la positividad de su visión política, que asume como un subconjunto de su visión filosófica general.

3.1. El hombre integrado.

Según Spinoza, la situación del hombre en el marco de la naturaleza no ha sido asumida en la historia de común acuerdo. En ese sentido podemos notar que, cuando se destaca la participación del hombre en los terrenos de la historia o de la ciencia, generalmente se le separa del resto de la naturaleza para colocarlo en situación especial y privilegiada. No obstante, Spinoza descubre que de manera paralela a la colocación del hombre en un supuesto lugar especial, frente a los distintos seres que componen la naturaleza, se desata una corriente de manipulación en la que el hombre resulta perjudicado. Así, en el marco del pensamiento moderno, y cuando se había prometido la liberación, nos encontramos con una mayor opresión y marginalidad, dentro del pensamiento político que postula grandes contradicciones e inestabilidades en las que no se confía en el hombre ni siquiera para concederles el derecho de autogobernarse. Spinoza se constituye en una excepción en este sentido y procede a la inclusión de los hombres en el conjunto de la naturaleza. Pero, como todos los subconjuntos en que estudiamos a los seres que se producen singularmente en el esquema natural, el subconjunto de los seres humanos tiene características comunes y compartidas que el filósofo va a estudiar, pero no transigirá

en el reconocimiento de que el hombre como individuo es una expresión cualificada de la potencia absolutamente infinita de Dios, creador constante de la realidad en plena productividad.

Comúnmente nos encontramos con que las teorías del derecho natural y del estado de naturaleza cuentan con la razón como facultad humana en la que se basa el paso hacia el Estado político, pero en la filosofía de Spinoza presenciamos un pensamiento «de continuo» en el cual se integra al hombre en el marco de la naturaleza. La razón no es un continuo, porque el surgimiento y desarrollo de la racionalidad separa al hombre de los otros seres naturales y pone la distancia de la diferencia específica con respecto al reino animal en cual estamos definitivamente instalados, como elementos pertenecientes al conjunto. Pero el realismo de Spinoza pone el acento en los deseos que constituyen la esencia del hombre como individuo singular. Estos deseos tienen la facultad de integrar al hombre en el marco de la naturaleza y se convierten, según Spinoza, en la justificación de la entrada del hombre en la sociedad civil. Sin embargo, ante la concepción novedosa que tiene Spinoza del hombre, vemos interpretaciones en las que algunos especialistas señalan que en Spinoza se cuenta también con la razón, como característica específica del hombre. Estas interpretaciones se basan en textos que avalan la postura interpretativa de estos tratadistas. Por lo tanto debemos de tener en cuenta que el contrato social que se utilizó en el Tratado Teológico Político como justificación de la sociedad civil o del Estado, fue eliminado en la teoría política definitiva del Tratado Político, porque un contrato es una mediación entre opuestos y para Spinoza los opuestos son imaginativos y coyunturales, por lo que no tiene ninguna base metafísica⁴⁰⁰.

Si bien es cierto que en el TTP se recurre al acuerdo de razón entre individualidades para la entrada en el Estado también lo es que en ese Tratado Spinoza estudió las funciones de la imaginación creativa y determinó las circunstancias de la superstición y la disidencia política en que el hombre está siempre amenazado de volver al estado de naturaleza. La imaginación en Spinoza, quedó descubierta como generadora de naturaleza en un ejercicio en que de la nada se produce «ser» y se estableció a la imaginación como creadora de realidad.

⁴⁰⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.

Smith destaca el hecho de que Spinoza, en la cuarta parte de la ética, realiza una redefinición de los términos tradicionales de valor, sacándolos del plano psicológico y poniéndolos en el plano del conocimiento. Con ello, Smith destaca que en Spinoza funciona un modelo ideal de naturaleza humana y que en su filosofía política nos encontramos con una especie de teleología que cuenta con un modelo utópico y trascendente, además descubre ciertas raíces platónicas. Según Smith en Spinoza hay una idea de la naturaleza humana que sirve como ideal y que tiene una trascendencia utópica con respecto al hombre de hecho, pero para acercarse a ese modelo Spinoza tuvo que partir de una base materialista porque en su obra pretendió liberar a la naturaleza humana de las creaciones imaginativas, en las que el hombre fue desconectado de su base material. En ese sentido Smith destaca los aspectos racionales de la naturaleza humana y se concentra en la cuarta parte de la Ética (Prop. XXXVII y LXX) para decirnos, que la razón es la que nos lleva a la sociedad porque conduce al hombre a desarrollar los puntos comunes con los demás hombres⁴⁰¹.

La interpretación de Smith, sobre la filosofía política de Spinoza, se apoya sobre convicciones idealistas que no armonizan con el rechazo que hizo Spinoza a los modelos trascendentes. Habría que tomar en cuenta las intenciones de Spinoza de trabajar para el logro de una naturaleza humana más perfecta, como la presentación de un modelo ideal hacia el cual estuviera enfocada toda su filosofía. Aunque Smith complementa la comparación de Spinoza con Platón, sobre el supuesto de que en Spinoza hemos de contar con una base materialista como punto de partida para buscar la meta de la naturaleza humana, no debemos confundir a Spinoza con un idealista materializado, ya que en Spinoza no hay modelos acabados que se puedan establecer desde el principio, como objetivos determinantes de su sistema filosófico. El perfeccionamiento de la naturaleza humana que ciertamente propone el filósofo holandés, es un procedimiento de aumento cuantitativo de la potencia de una esencia que expresa la potencia de Dios, y que por lo tanto no puede cambiar⁴⁰². Lo cierto es que Spinoza recupera para el hombre su lugar en el mundo natural, cuando se niega a aceptar las definiciones clásicas que proceden por géneros y especies, mientras separan de manera imaginativa al objeto definido del conjunto base que le sirve

⁴⁰¹ Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2002, p.128.

⁴⁰² La perfección como aumento de cantidad de potencia, es definida por Spinoza en la cuarta parte de la Ética en los siguientes términos: «Entenderé por perfección en general a la realidad o esencia de una cosa». Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.267.

de marco, e insiste en que al hombre hay que observarlo, suspendiendo juicios valorativos que se elaboran en base a imaginaciones, a las cuales tenemos tendencias, en cuanto que somos seres naturales y vivimos bajo la influencia de objetos que nos impactan desde el exterior, mientras ignoramos las causas de nuestros sentimientos.

No obstante, en Spinoza se hace del deseo la esencia del hombre según podemos leer el siguiente texto de la tercera parte de la Ética:

“El deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella (3E, Definición de los Afectos I)”⁴⁰³.

Aunque en la definición general del deseo Spinoza nos habla de la conciencia del deseo como de un apetito, aclara también que el deseo se constituye en la esencia del hombre, independientemente de que tengamos o no conciencia de él. En este sentido Spinoza abre el camino hacia una nueva antropología, que ubica al hombre en el sistema de la realidad, hablando de un deseo que por hacerse consciente no se diferencia de la tendencia a conservar el ser que comparte con los otros seres de la naturaleza. Todos los seres tienden a mantenerse en el «ser» de manera individual, como manifestación natural. La tendencia de Spinoza a insertar al hombre en la realidad total que llamó naturaleza, se puso de manifiesto en su definición del «deseo» como esencia del hombre, mientras otros teóricos de su tiempo y de la antigüedad clásica lo definieron como racional. Spinoza rechazó estas definiciones, que ponen en la racionalidad la esencia del hombre, porque intentó evitar la desnaturalización y el vacío que implica definir al fenómeno humano por una característica en la cual todos los individuos no concuerdan, y porque con esta diferencia específica se aísla al hombre, de manera imaginativa, del resto de la naturaleza.

3.1.1. El Conatus. Cuando Spinoza inicia su estudio del hombre, aplica para ello las coordenadas generales de la naturaleza a través de la idea de *conatus*, sin embargo, Smith destaca que mientras Spinoza criticaba la teleología divina o sobrenatural, la misma idea de *conatus* demuestra que el filósofo siempre contó con cierto índice de teleología y de perfectibilidad. En ese sentido Spinoza (El Apéndice) criticó la teleología como una

⁴⁰³ Ibídem, p.244.

función imaginativa, en vista de que los fines que hacen inteligible la acción humana resultaban manipulados ideológicamente, convirtiéndolos en inútiles. La figura del *conatus*, como fuerza material, que indica una tendencia a la realización y al mantenimiento del «ser», es señalada por Smith como la manifestación de que en Spinoza no se trata de eliminar la teleología. Por tanto, el *conatus* consciente, según Smith, convierte al hombre en una criatura teleológica y sus acciones sólo se pueden comprender en base a fines que deben ser esclarecidos. De ahí que tenemos que aceptar que para Spinoza esos fines se encuentran determinados por antecedentes causales, por causas próximas, pero que esas causas próximas o eficientes no sustituyen la teleología con la que hay que seguir contando. Somos seres constituidos por un impulso o deseo (*conatus*) en base al cual tenemos tendencias que sobrepasan la mera subsistencia, y que nos llevan a querer vivir libremente. Pero es esa libertad, bien entendida, la que constituye la perfección del individuo y la que unifica todo el sentido de la psicología, la política y la ética de Spinoza⁴⁰⁴.

Definiendo el *conatus*, Spinoza dice que:

“El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo suyo (3E prop. IX)”⁴⁰⁵.

Las ideas que constituyen la esencia del alma pueden ser adecuadas o inadecuadas y en ambos casos el alma se esfuerza por permanecer en el «ser», porque según Spinoza en esta aplicación antropológica a la idea de *conatus*, esa tendencia es pre racional y anterior a la racionalidad del hombre. Si las anotaciones de Smith estuvieran en lo cierto, habría que conceder intenciones teleológicas a la naturaleza entera, por cuanto el *conatus* es la potencia esencial de Dios individualizada en los modos, que son sus afecciones. Deleuze⁴⁰⁶ señala que todos los seres naturales manifiestan, a su manera, esa tendencia esencial a

⁴⁰⁴, Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2002, p.65.

⁴⁰⁵ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.119.

⁴⁰⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.179.

seguir existiendo, pero apunta que las esencias en sí mismas como cantidades determinadas de la potencia de Dios, no tienen tendencias a existir hasta que los elementos materiales no se relacionan, según las características propias de la esencia determinada. Es entonces, cuando el modo entra en la existencia de acuerdo con las relaciones establecidas por la esencia que es eterna y existe en el marco del atributo infinito. A partir de ahí el *conatus* es una tendencia cualificada que tiene el «ser» para seguir siendo como es⁴⁰⁷. La libertad como meta no puede ser, a su vez, confundida con un objetivo modélico y determinado que se propone, frente a una determinada forma de existencia, a la manera de las metas teleológicas. La libertad es en Spinoza una transposición de fronteras y limitaciones, materialmente determinada por el orden de la naturaleza, mientras determinan a la acción las cadenas causales.

Cuando Spinoza nos dice que es irrelevante el hecho de que las ideas que componen el alma sean adecuadas o no lo sean, para la manifestación esencial del esfuerzo por perseverar en el ser, nos está diciendo que la racionalidad en tanto que secuencia ordenada de las ideas o esencias formales, no es la que determina la esencia del hombre, sino algo más primitivo, más originario, y en todo caso un principio que integra al hombre en el conjunto máximo de la realidad. En tal sentido Spinoza nos dice que:

“Este esfuerzo cuando se refiere al alma sola se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo se llama apetito, por ende, este no es otra cosa que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por lo tanto, el hombre está determinado a realizar. Además entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, si no es la de que el deseo se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito y por ello puede definirse así: El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo. Así pues queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos, ni deseamos algo porque los juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos (3E prop. IX, esc.)⁴⁰⁸”.

La necesidad determinante de tener los deseos que tenemos significa, para Spinoza, una homologación del hombre con el resto de la naturaleza, con lo cual el filósofo obtendrá,

⁴⁰⁷ Ibídem, p.179.

⁴⁰⁸ Ibídem, p.119.

para su teoría política, un punto de partida que no es antropocéntrico y al que ha llegado homologando el deseo consciente con el apetito de conservarse en su ser, con lo cual el hombre concuerda con el resto de la realidad natural.

Spinoza cuestiona la idea de la voluntad libre, sin embargo las éticas normativas arrancan de esa libertad para el enjuiciamiento moral del hombre. Descartes⁴⁰⁹ ve al deseo como una pasión en el sentido spinozista porque es el resultado de causas externas que afectan el alma. Para Descartes⁴¹⁰ el alma no es la causa adecuada de sus deseos, puesto que según Descartes el alma padece esos deseos. El deseo del alma busca las cosas que se representa como convenientes, mientras que para Spinoza el deseo es la conciencia del *conatus*, el cual es originario y no procede de ninguna consideración previa. Según Smith, el *conatus* no puede ser reducido a una mera fuerza mecánica, psicológica o biológica, hay que contar con la teoría del *conatus* y de la motivación humana, que aparecen en la tercera parte de la ética, cuando se descubre que la esencia del hombre, como deseo, está cargada de contenido teleológico⁴¹¹. Ser un hombre, según Smith, implica tener poder de elección y tener un pensamiento reflexivo, y cada hombre puede revisar y corregir sus creencias, realizando una variación sobre sus deseos, en un proceso de auto perfeccionamiento. Cuando Smith destaca los aspectos teleológicos del deseo, hace del hombre un imperio dentro del imperio de la naturaleza en general, mientras Spinoza trató de integrar al hombre en la naturaleza respetando la fuente de la potencia originaria en que toman forma sus derechos naturales. Spinoza quiso superar la concesión específica del hombre buscándole base material al estudio del fenómeno humano. No obstante Smith, destaca los aspectos conscientes con los que el hombre asume sus deseos.

De igual manera, cuando Antonio Negri habla de los deseos humanos, se opone a toda interpretación teleológica que pueda sacar al hombre del ámbito de la naturaleza. El *conatus*, de acuerdo con Negri, es un dato emergente y no finalista que si tiene que contar con la conciencia, tiene sus raíces en el ser material existente. La perfección del ser individual se hace efectiva en cuanto la potencia del *conatus* logra sobrepasar una forma determinada de existencia. El proceso de perfeccionamiento tiende a superar las

⁴⁰⁹ Descartes, René, *Traite des passions II*, Art. 86, Ediciones Completas de Adam y Tannery, Vol. XI, p.392.

⁴¹⁰ *Ibíd*em, p.392.

limitaciones de manera eficiente mientras la función teleológica resulta imaginativa y abstracta comparada con la función ontológica definitiva en la realización del *conatus*, como tendencia hacia la perfección.⁴¹²

La interpretación que hace Negri del *conatus*, coordina con las expresiones de la filosofía de Spinoza, que es un pensamiento materialmente contextualizado que está siempre motivando al estudio en que podamos dominar las leyes de la naturaleza, para acceder a un conocimiento de nuestra realidad y de nosotros mismos. Esas leyes que rigen el desarrollo de *conatus* como esencia que se expresa en toda la naturaleza, son las que han determinado que las cosas sean como son y dentro del esquema del orden de la realidad. Spinoza piensa que el conocimiento progresivo de esas leyes en que se determinan las ocurrencias, nuestra libertad se desarrolla, como un objetivo que se logra, cuando observamos los acontecimientos naturales y determinamos sus causas, y mientras el método de investigación y construcción, está en la idea verdadera y singular, que tenemos como modo del pensamiento, no vemos en el *conatus* ninguna tendencia teleológica que se enfoque hacia metas distantes que se hayan presentado como objetos de deseos y como separadas de la realidad, sino potencia de realización, tendencia a la completitud de lo dado limitado.

Alain⁴¹³ interpreta la esencia misma del ser como voluntad de vivir, en la medida en que excluye de sí todo aquello que la niega. Antes de desear ser feliz, antes de desear actuar bien o vivir de acuerdo con la virtud, es necesario el deseo de ser, de actuar, de vivir, y de existir en acto. Todo deseo que no incluya, previamente el deseo de vivir, es un falso deseo que me ha sido impuesto por alguna cosa externa. Según Spinoza el deseo por conservarse en el ser es el único fundamento de la virtud. Cuando Spinoza define la virtud la define como capacidad de actuar, pero en el hombre esa capacidad de actuar se define por su esencia individual, tal y como Spinoza lo hace en la tercera parte de la *Ética* a donde identifica esa esencia individual por el esfuerzo de permanecer en el ser.

Es aquí donde Spinoza destaca la utilidad, porque todos los seres buscan naturalmente aquello que les es útil. Y mientras más se esfuerza el hombre por conservarse y por buscar las cosas que le son útiles, es más virtuoso. Y un hombre se convierte en

⁴¹² Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.251.

⁴¹³ Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, p.93.

esclavo, cuando deja de buscar lo que le es útil para conservarse en el ser. De esta manera, en Spinoza, la búsqueda de la utilidad es racional, como lo es la búsqueda de la acción; en una visión dentro de la cual el instinto de realización y el deseo de ser se conecta con la facultades racionales del hombre dentro, de una línea continua, rechazando todas las contraposiciones tradicionales en que unos deseos pecaminosos, y unos instintos irracionales, se suponían controlados por una racionalidad trascendente y exterior, al aparato general de los deseos que se hacen conscientes en el hombre. La vida pasional, según Alain⁴¹⁴, dentro de la filosofía de Spinoza no se puede suprimir, porque esa vida pasional es el resultado de nuestro esfuerzo por mantenernos en el ser y suprimirla, sería tan irracional como destruir el propio cuerpo, y en consecuencia destruir la existencia del alma. Y además, es suponer erróneamente que la perfección está en abandonar el ser y adoptar otro ser. En Spinoza no se trata de reemplazar la vida pasional por la racional, sino de hacer que coordinen.

Alain asume que la superación progresiva de las pasiones, en la eliminación de los obstáculos a la plenitud de la existencia, requiere un abandono del cuerpo como manifestación de las pasiones que necesariamente ha tenido que soportar. Pero no cuenta con una superación progresiva de elementos frustrantes, y según la cual, no hay que abandonar el cuerpo para liberarlo, logrando con esto una mente más activa, plena y feliz.

La esencia en Spinoza no es una realidad estática, sino activa y en plena transformación. Los ejercicios físicos, por ejemplo, perfeccionan el cuerpo y lo liberan de limitantes, que no le permiten actuar a plenitud, pero en ese entrenamiento corporal, no necesitamos abandonar el cuerpo y sus pasiones, solo superarlas. Alain, habla de una convivencia entre la razón y las pasiones, y esto parece implicar que la esencia formal no puede ser perfeccionada con la acción. Sin embargo en Spinoza no hay una razón sierva de las pasiones que se suponen estáticas, sino una razón que guía y orienta esquemas pasionales en la psicología que presentan variaciones en que se determina la singularidad. Por eso pensamos que había que aclarar el sentido en que Alain habla de la coexistencia entre las pasiones y la razón, ya que estamos hablando de una misma energía que se transforma con la comprensión racional y nos lleva a la acción progresivamente.

⁴¹⁴ Ibídem, p.93.

En este sentido pensamos que si bien Alain tiene la sensibilidad de percibir la continuidad en la filosofía de Spinoza, que ciertamente no reconoce fisuras mientras las considera imaginativas y organizacionales, esto debería llevarle a asumir las imperfecciones del ser singular, como presentaciones incompletas, que con el perfeccionamiento, lograrán expresión cada vez más plena de la potencia que representa su esencia. El proceso de perfeccionamiento en Spinoza, no implica abandono de la propia esencia y su forma característica, sino plenitud de esa esencia como forma de expresión. Alain percibe la imposibilidad de eliminar para el modo, las limitaciones existenciales. Los impactos que necesariamente recibe del mundo exterior, obstaculizan la plena realización de los modos existentes. Pero en el tercer grado de conocimiento, en que se produce construcción ontológica y que es por eso más que un simple conocimiento aislado, como pudiera presentarse en otro filósofo cualquiera de la modernidad, el modo humano, con su *conatus* consciente, puede convertirse en activo y acceder a su libertad, sabiéndose parte de la naturaleza y logrando ideas adecuadas sobre sí mismo y la realidad, que aumenten su potencia en la alegría. Por supuesto que el amor intelectual de Dios, que propone en la quinta parte de la *Ética* es un límite, pero en Spinoza se cuenta con el Estado, para la producción de una humanidad liberada y creativa que se halla apropiado de sí misma.

Cuando Spinoza va a desarrollar la mecánica de las pasiones, se enfrenta con el problema de la transformación de la realidad. Spinoza habla de la esencia actual de la cosa misma como potencia con la cual esa cosa intenta mantenerse en la existencia (3E VII)⁴¹⁵. Según Spinoza no importa la cantidad de ideas adecuadas y confusas que tenemos en el alma, hay que contar con una tendencia a permanecer en el ser por tiempo indefinido, puesto que del mismo ser no puede venir su destrucción. El alma se afirma como consciente de sí, puesto que tiene ideas de las afecciones del cuerpo. Así el hombre está determinado a realizar todo lo que lo ayuda a la conservación (2E XXIII)⁴¹⁶.

Spinoza establece que no hay diferencia entre apetito y deseo puesto que la diferencia entre ambos, es una distinción de razón. El deseo es apetito consciente y solo pueden ser separados de manera ideológica. Por otra parte, hay que contar con que el apetito es el *conatus* referido al mismo tiempo al cuerpo y al alma y que a través del cuerpo

⁴¹⁵Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.192.

⁴¹⁶Ibíd., p.142.

se reciben las afecciones que componen el alma singular que se estructura sobre ideas des adecuadas en las que se desarrolla la imaginación (3E X)⁴¹⁷.

De esta manera vemos a Spinoza referir los conceptos de valor a la metafísica de la potencia, mientras nos dice que llamamos a algo bueno cuando lo deseamos porque nos ayuda a la conservación de nuestro ser. La destrucción de nuestro cuerpo, tiene que tener por causa a los agentes externos, ya que nada puede darse en el mismo ser que pueda destruirlo y nuestra alma no puede tener entre las ideas que la componen, la idea de aquello que pueda destruir nuestro cuerpo. Nuestra alma es afirmativa y tiene como objetivo principal, afirmar la existencia de nuestro cuerpo, correspondiente en el mundo de la extensión de nuestra alma como su idea en el pensamiento. Ella tenderá a imaginar todo aquello que pueda eliminar ideas contrarias a su esencia afirmativa. Las ideas que atentan contra la esencia del alma, corresponden con cosas extensas que atentan contra el cuerpo como expresión material.

El alma individual tiende a imaginar todo aquello que aumenta la potencia de actuar de nuestro cuerpo, porque al mismo tiempo, las ideas de esas cosas, aumentan la potencia de pensar de nuestra alma. De esta manera la alegría como aumento de la cantidad de potencia en que se expresa nuestra alma, es un índice de perfeccionamiento del ser.

Negri⁴¹⁸ ha destacado que en Spinoza la existencia es la que condiciona la esencia porque la tendencia el conatus depende de las frustraciones que tiene que superar para cada momento. Como tendencia expresiva el conatus representa la búsqueda de la perfección que se logra cuando sobrepasa los límites de la existencia presente. Se defiende la tendencia constante al perfeccionamiento que tiene el ser, a través de su esencia expansiva, al aumento de su expresividad en la existencia. En ese sentido Spinoza nos dice:

“El alma puede padecer grandes cambios y a pasar ya a una mayor ya a una menor perfección y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza (3E XI, esc.)⁴¹⁹”.

Spinoza hace depender el perfeccionamiento de las pasiones con las que cuenta en el esquema de relaciones en que se hallan inmersos los cuerpos singulares. Las afecciones

⁴¹⁷ Ibid., p.194.

⁴¹⁸ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.251.

⁴¹⁹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.195.

del cuerpo se convierten en pasiones, cuando producen cambios y transformaciones en nuestra esencia como potencia que tiende a la expresión. La naturaleza puede experimentar aumento para perfección que se manifiesta en la alegría, y puede ser reducida en el paso a una menor perfección que se manifiesta en la pasión de la tristeza. Spinoza llama a no confundir la alegría como perfeccionamiento o aumento de potencia en la totalidad del cuerpo singular o político, con el placer en que se aumenta la potencia expresiva de solo una parte «favorecida» del cuerpo singular o de la totalidad política. Esto se corresponde con las aristocracias en que solo una parte privilegiada del cuerpo social experimenta crecimiento expansivo, mientras el resto de la población reduce su crecimiento expansivo y retrocede, cuando la potencia esencial del cuerpo social es canalizada hacia una élite, que se desarrolla de manera parásita para que el ser del Estado presente desarrollo anormal.

Spinoza que ha hecho del alma la idea correspondiente al cuerpo, nos dice que en nuestra alma no puede darse una idea de alguna cosa que afecte a nuestro cuerpo negativamente, porque esa idea representaría un atentado del alma contra sí misma, lo cual es contradictorio. Como la alegría aumenta la potencia en que su esencia se expresa, el alma tiende de hecho a suponer la existencia de todas aquellas ideas que le permiten permanecer en el estado de expresividad en que se encuentra. Las ideas que corresponden con aquellos objetos que nos favorecen tienden a permanecer en el alma aún cuando los objetos que afectan nuestro cuerpo hayan desaparecido. Spinoza explica esto en base a que las ideas tienen conexión con otras ideas y son su consecuencia, mientras no tienen comunicaciones causales con los objetos extensos. Esto le permite seguir contando con la idea de todo aquello en que se favorece su expansión aún cuando haya desaparecido el objeto que produjo sobre nuestro cuerpo, el aumento de potencia que representa la alegría y la perfección. Según Spinoza el alma tendría que tener una idea que neutralice la presencia del objeto que favorece, para que pueda abandonar la idea que ha dado lugar al aumento de la cantidad expresiva de su potencia esencial. Recordemos que la alegría en Spinoza habla de aumento de perfección y de una perfección metafísica en la cual no se cambia de esencia, pero se aumenta la expresión de la potencia esencial, en la existencia que se libera de condicionamientos y se produce un aumento de la acción frente a la pasividad.

A nivel de la política, la acción del cuerpo social, que se manifiesta en la alegría metafísica, representa una participación de todos los elementos sociales en las decisiones políticas y

una democratización que Spinoza descubre progresiva en base a la tendencia del *conatus* a la propia expansión.

Spinoza explica en el escolio que estamos comentando, que el alma humana no puede afirmar ninguna idea en la que se neutralice su propia esencia, y que por lo tanto tiende a contar con la idea que corresponde a los cuerpos que nos afectan positivamente aumentando la expresividad de nuestra esencia, a menos que no tenga una idea que neutralice la presencia de ese objeto.

La norma que representa el perfeccionamiento de la realidad, no podrá ser establecida en Spinoza de manera trascendente, como en las utopías y de manera idealista. Las limitaciones del cuerpo singular en la existencia y la determinación de las afecciones que recibimos en el cuerpo, traducidos en variaciones de la potencia con la que se expresa nuestra esencia en las limitaciones existenciales, hacen de la norma un acontecimiento inmanente que dirige a la potencia esencia tratando de limitarla, para que la supere hacia el perfeccionamiento del ser.

Según Negri⁴²⁰, y dentro de la filosofía materialista y transformadora de Spinoza, se consiguió que la norma o el valor, no sea trascendente con respecto del hecho, ya que la existencia misma del ser individual es la que establece la norma, como efecto de la acción tendencial que contiene todas las componentes impulsivas del *conatus*. En este punto, Negri está señalando que la potencia que tiene el ser en su esencia, para mantenerse no es una fuerza unitaria, sino que es la resultante de varias componentes que se generan en la medida de que las formas de existencia, la frustran o la paralizan en su tendencia hacia la expansión y la expresividad. Deleuze⁴²¹ reflexiona sobre el carácter de las esencias singulares puesto que en sí mismas no son tendencias; sino que la tendencia del *conatus* se genera, cuando los elementos o partículas extensas se organizan en base a una determinada relación; que se corresponde con la relación propia de la esencia y en la medida en que la existencia determine la presencia de la esencia, entonces, se generan las componentes del *conatus*. Así podemos hablar en Spinoza, de una normativa inmanente a la presencia misma del ser singular.

⁴²⁰ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.252.

⁴²¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.311.

El problema del hecho y el valor ha traído discusiones en la historia y sobre todo en los períodos en que no se valora al hecho tal y como se presenta en la realidad. Pero aun en el peor de los casos, los hechos son huellas y síntomas de los debates en que se ha encontrado una esencia que como apunta Deleuze, ha entrado en la existencia, determinada por los agentes externos y eficientes, a presentarse tal y como se presenta. La identificación del hecho con el valor es una manifestación de la base materialista de Spinoza y una conciencia de que las limitaciones y deficiencias, representan fuerzas que han actuado en positivo y que el ser tiene que tomar en cuenta, para que buscando la felicidad pueda realizarse en plenitud progresiva. El recurso a la política es la formulación de la salida en que el ser puede realizarse en conjunto, cuando todos los vectores se enfoquen a la superación de las limitaciones colectivas.

Cuando Deleuze dice que la tendencia del *conatus* se genera en la existencia condicionada, está hablando de una tendencia dirigida a la superación puntual de unos obstáculos especiales y únicos a nivel individual. Es en este sentido, que Spinoza piensa en la estructura política y en las instituciones, para liberar al hombre de obstáculos colectivos en que las tendencias esenciales se desvíen en una lucha de agentes turbados, en la cual las energías se desgastan poniendo en peligro el sistema entero de la realidad, y multiplicando la tristeza y el empobrecimiento metafísico.

3.2. La nueva visión del hombre.

La filosofía del siglo XVII significó principalmente un rechazo de la filosofía Medieval. Las complicaciones analíticas a la que se había llegado, en el estudio de la lógica interna de los conceptos, durante la escolástica y la expansión de nuevas fuerzas económicas, motivó que los modernos, tanto en el continente europeo como en las islas, buscaran paradigmas alternativos que abrieran intelectualmente a un mundo que ya había sido abierto con el descubrimiento de América (1492), a nuevas necesidades científicas de explicación y de manipulación, posibilitando el advenimiento de un hombre diferente.

Spinoza rechazó la antropología animista de la escolástica (3E prefacio y 3E II, escolio)⁴²² y buscó bases mecánicas para su estudio del hombre. Su modelo se basó en una nueva física y el logro de la matematización de la realidad, que habiendo reducido todo movimiento al movimiento mecánico o de traslación logró explicar y predecir acontecimientos que rozaron los límites de la eternidad⁴²³.

La idea de *conatus* fue la conexión entre el hombre y el resto de la naturaleza, en tal sentido Spinoza nos dice que: “*Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (3E Proposición VI)*”⁴²⁴. Según Vidal Peña, en el texto, el *conatus* se identifica con el principio de la inercia, sin embargo esta afirmación puede ser remita al principio de identidad⁴²⁵. Cuando Parménides formuló por primera vez el principio de identidad, negaba por contraste con esta tautología, el estatus metafísico de los modos concretos y existentes, porque nada que violara la ley de identidad, puede ser ni siquiera pensable. Así, la fuerza de la tautología se aplicaba sobre las verdades fácticas y el mundo quedaba relegado al margen del discurso válido, estructurado sobre la base de las matemáticas. Ahora, según Vidal Peña, podemos ver en el principio de identidad un marco para la ley de la inercia que ha servido, como principio explicativo de los acontecimientos físicos, en la mecánica. En Spinoza todas las cosas que componen la realidad son modos y en ellos se expresan los atributos de Dios y su potencia. Por lo tanto toda cosa se opone a ser privada de la existencia, mientras que se esfuerza por mantenerse en su ser.

Spinoza identifica la fuerza o *conatus*, como la esencia actual de la cosa misma. En tal sentido, mientras algunos identifican el *conatus* como un principio biológico, en que participa el hombre junto a los seres vivos, Spinoza parece ubicarlo en la física, que como modelo unificado de ciencia, significa para los filósofos del siglo XVII el logro de la matematización de lo real y un punto de confluencia entre la investigación cognoscitiva del mundo, y las utilidades. El autor propuso integrar al hombre y sus problemas en el marco de una ciencia unificada y así nos lo hizo saber, cuando sostuvo que el hombre tenía que ser ubicado en un paradigma general. En tal sentido escribió que:

⁴²² Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.181 y p.186.

⁴²³ En 2E XIII Spinoza le aplica la mecánica a la integración corporal del hombre en si individualidad, *Ibíd*em, p.124.

⁴²⁴ *Ibíd*em, p. 191.

⁴²⁵ Vidal Peña, Comentario a la Proposición VI de la tercera parte de la *Ética*. Véase a Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975 p.192.

“La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosa que están fuera de ésta. Parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo (3E, pref.)⁴²⁶”.

En vez de menospreciar al hombre por sus defectos, Spinoza se propone entenderlo, en su naturaleza y acciones. En tal sentido, el filósofo dice que ha pretendido ajustar al método geométrico todo el espectáculo de las pasiones humanas y explicar, racionalmente, las cosas que a la mayoría de los filósofos les mueven a horror; precisamente por estar al margen de la razón. Spinoza quiso estudiar al hombre dentro del marco de la naturaleza y lo hizo a través de la física de las pasiones.

De esta manera la concepción del hombre se realizará de acuerdo con el marco general de la naturaleza, considerando al hombre para ubicarlo en esquemas explicativos geométricos, como ha ocurrido en el terreno de la física matematizada, pues según nos dice Spinoza:

“Uno y el mismo debe ser también el camino para entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que estas sean, a saber; por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza, siendo así, los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares (3E, pref.)⁴²⁷”.

Con esta manifestación, el filósofo holandés se adhiere al plan general de la modernidad, en el sentido de una ciencia unificada y dentro del presupuesto ontológico de homogeneidad de lo real. Según Negri⁴²⁸, toda la filosofía del siglo XVII es una filosofía de la apropiación⁴²⁹, pero la aplicación de los esquemas de apropiación en el hombre solo

⁴²⁶ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, 181.

⁴²⁷ *Ibíd.*, 182.

⁴²⁸ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.226.

⁴²⁹ El concepto de apropiación ha evolucionado a partir de su tratamiento por los padres de la Iglesia Católica. Podemos ver que en Crisóstomo, por ejemplo, no se acepta la propiedad honesta de la riqueza, mientras se aplica una valoración cristiana sobre el tema de la apropiación individual. Para los padres de la Iglesia, la

se alcanza en Spinoza. Esto lo dice Negri en el sentido en que la aplicación de los esquemas mecánicos al fenómeno humano fue un logro tardío, gracias al cual el hombre puede aplicar sobre sí mismo los métodos que aplica al resto de la naturaleza para poderla conocer y para saber manejarse en el marco de la realidad. Con el desarrollo de la filosofía cartesiana el hombre se quedó al margen del dominio cognoscitivo de sí mismo, y aunque hizo proyectos para el conocimiento del mundo, se quedó fuera porque los compromisos dogmáticos con la escolástica, no permitieron sin grandes escándalos y amenazas, la aplicación de los esquemas mecanicistas al fenómeno humano. El hombre no puede liberarse si no se conoce en sus determinaciones. Para poder vencer condicionamientos hacia la toma de contacto con tus objetivos de desarrollo y plenitud, hay que asumirlos como limitaciones y eso sólo lo permite la mecánica, como revelación de la potencia creadora y transformadora de la causa eficiente.

La trascendencia de la escolástica, permaneció en la filosofía de Descartes y el ser humano, permaneció aislado de la realidad y de la potencia natural que lo dota realmente del derecho a constituirse por sí mismo creando las leyes del Estado y de transformar su entorno según las leyes de la naturaleza. Un hombre dividido en la filosofía cartesiana, tiene que recurrir a la instancia teológica trascendente, para que armonice las sustancias en que se debate su vida, la extensión y el pensamiento., que Spinoza unificó en el marco de su base metafísica unitaria y expresiva. Esto es precisamente lo que Spinoza se propuso en su

riqueza sólo se pueden poseer individualmente con el compromiso para la caridad. Esta postura, que parece crítica, justifica la apropiación individual de la riqueza e implica una bipolaridad de la población entre los que donan y los que reciben. Posteriormente Santo Tomás distinguió el poder de disposición y el poder de uso para justificar la propiedad privada y a partir del desarrollo de Santo Tomás, los autores cristianos de hoy distinguen niveles en la propiedad. Santo Tomás distingue el dominio del hombre de las cosas externas y de la apropiación efectiva de los bienes. Sin embargo, Spinoza representa un contraste con este planteamiento, porque en Spinoza la apropiación se efectúa directamente, gracias a su insistencia en el tema de la causa eficiente.

En el siglo XVII, el pensamiento capitalista, basado en el tratamiento cristiano de la propiedad vino a terminar justificando la propiedad privada individual y convirtiendo al Estado en salvaguarda de esta, para lo cual se le da poder para utilizar la ley y la fuerza, según la Encíclica «*Rerum Novarum*» del papa León XIII. Spinoza, por su parte, defiende la homogeneidad de los modos humanos que cuestiona la propiedad individual capitalista, y aunque se trata de una justificación de la propiedad privada, es una propiedad privada compartida universalmente a donde todo el mundo tiene derecho a ser dueño de sí mismo y de las cosas que tiene que usar. Por tal razón en el TTP Spinoza habla de la apropiación individual de las tierras, por parte de los individuos, como cuerpo del Estado. Ver a Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.189-190. Ver a Navarro Botella, José, «Propiedad y Poder en una Sociedad Desigual», en *Propiedad y Conflicto en la España en Crisis*, Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada, No. 40, Caritas Españolas, 1980, p.7-24.

proyecto de trabajo, es decir; incluir al hombre en la naturaleza y poder aplicarle también a él, los esquemas mecanicistas para que la liberación pudiera ser realizada en un conocimiento de sí mismo, que le permita apropiarse cognoscitivamente de las leyes que rigen el desarrollo de su ser, y para tomar dominio efectivo y material de su existencia limitada, y poder ejercer la apropiación de una manera real y efectiva. También Thomas Hobbes se propone asumir al hombre, dentro de los esquemas científicos de explicación. Estudiarlo en base a los métodos de Galileo y estudiar las sociedades, descomponiéndolas en sus elementos últimos, dentro de una visión atomista y discontinua de la realidad social; pero su proyecto no llegó a realizarse, por la fuerza de los compromisos ideológicos que tenía Hobbes con la clase dominante, y en el sentido de que estableció una norma trascendente en el pacto de sumisión, a donde la fuerza física del interés individual pierde su contenido de potencia en acto y se ve imposibilitada para que el hombre realice la apropiación como función efectiva⁴³⁰. La especialidad de Spinoza, sin embargo, fue haber realizado el plan de apropiación sobre todos los seres de la naturaleza, incluyendo al hombre; superando dualismos, esquivando mediaciones, en una filosofía de superficie materialista y revolucionaria.

El materialismo de Spinoza que logra la aplicación universal de la apropiación en el cual el hombre llega a tomar posesión de su propia vida, se desarrolló a partir de la importancia en el sistema de la causa eficiente o próxima. El alma referida al cuerpo superó los recursos a las causas formales, que mantiene el dominio del conocimiento en los planos abstractos en que no se encuentra el camino para la puesta en práctica de los proyectos.

La determinación mutua entre los cuerpos singulares, en que se establece que la diferencia entre estos está en la relación que presentan entre el movimiento y el reposo la plantea Spinoza en el texto de más abajo, cuando afirma que:

“Un cuerpo en movimiento o en reposo ha debido ser determinado al movimiento o al reposo por otro cuerpo, el cual ha sido también determinado al movimiento o al reposo por otro y éste a su vez por otro y así hasta infinito (2E XIII, lema 3)”⁴³¹.

⁴³⁰ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p. 132.

⁴³¹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.127.

En este lema podemos ver la importancia que tiene para Spinoza la causa eficiente. Las causas formales han cedido el paso a la eficiencia en un mundo material de individuos singulares que componen la naturaleza en su conjunto, y que reclaman la acción de los individuos para las transformaciones. Spinoza habla de que los cuerpos se distinguen entre sí por las relaciones de movimiento y reposo que manifiestan. En este caso podemos aplicar el lema al Estado y deducir que las estructuras estatales se distinguen entre sí por la actividad de los elementos que componen el Estado. Dentro del marco de la relatividad del análisis, ciudadanos pueden ser considerados elementos simples del Estado, puesto que aunque son individuos sumamente compuestos, sus divisiones estructurales no significan nada en el marco de la estructura del Estado que ellos componen. Spinoza advierte que hay entidades más «duras» que otras y más resistentes al cambio y la transformación. Vemos entonces que si las superficies en que se reciben los impactos son más «extensas» los individuos resultantes son más resistentes al cambio y más estables.

Las unificaciones de individuos constituyentes del Estado y emergentes del estado de naturaleza, impactan por la cantidad de su potencia y por la integración momentánea que representan sobre «superficies» más extensas en el marco institucional, con lo cual Spinoza hace depender la estabilidad de las formas políticas, de la integración de los grupos de interés que pueda producirse efectivamente en el Estado político. Cuando las potencias emergen atomizadas, la variabilidad de la estructura general, abrirá frecuentemente zonas de riesgo y posibilitará transformaciones que pondrán en peligro la unidad estatal. Cuando se quiebra la integración que representa el Estado, emerge nuevamente el estado de naturaleza y el perfeccionamiento o democratización tiene en Spinoza la condición necesaria aunque no suficiente de la conservación de la forma estructural. El postulado de la perfección automática de la esencia en que se cultiva la racionalidad en el seno comunitario e institucional, asegura la democratización en que se produce la liberación de una paz activa y productora en Spinoza, que recomienda la integración de los grupos de interés para lograr estructuras estables en el Estado político. De esta manera la esencia podrá buscar su expansión progresiva en la participación colectiva de la potencia popular en el poder, como índice de perfección política.

Las filosofías de la época en la modernidad, se hicieron eco de manifestaciones formales de la apropiación pero se descuidaron de las causas eficientes en las que se

determina de manera efectiva la transformación real. Sin embargo Spinoza destaca la eficiencia de la causa próxima, como indicio de que se toman en cuenta los singulares que son las manifestaciones de la sustancia y que en el Estado son los hombres como sujetos de la convivencia social. Spinoza tiene claro la función de la filosofía y cuando se trató de apropiación, no quiso quedarse con una «apropiación cognoscitiva» como en los idealistas o «apropiación jurídica», como en los realistas políticos convencionales. No se trata de una apropiación en base a causas formales en una fórmula que no llega a realizarse nunca y que mantiene al hombre alejado de sí mismo y de su realidad. Spinoza recurrió a la causa eficiente de la apropiación, y hasta la razón hubo de ponerse al servicio del cuerpo y sus tendencias a las utilidades con la fuerza de la pasión. El recurso a la causa eficiente en Spinoza justifica la postura de Negri, que lo señala como un filósofo de la apropiación directa y efectiva⁴³², realizada por un singular con respecto de su propio yo, a nivel cognoscitivo y mientras comprende las necesidades de su propio cuerpo en medio de la legalidad natural en que se determinan los obstáculos que impiden su realización y los evade materialmente en crecimiento y expansión.

Spinoza incluyó al hombre en el marco de la naturaleza, porque entendía que toda separación es abstracta, en una concepción continua de la realidad en que las dicotomías y clasificaciones son consideradas ideológicas. Sin embargo se considera al hombre, fenómeno especial mientras esa especialidad que tiene el hombre en el esquema general de la naturaleza, depende directa y originalmente de la sofisticación de su estructura corporal. El desarrollo de la metafísica occidental, depende de haberle achacado la especialidad del hombre, como sujeto de la cultura, a la función lenguaje pensamiento, mientras que Spinoza piensa en la elaboración corporal, como originaria y como ignorada. En la metafísica tradicional que por ello ha visto multiplicar los problemas que no tiene solución a partir del desconocimiento del cuerpo. Por eso integra al hombre en la mecánica, y espera beneficios para la historia de esta inclusión.

Spinoza tiene una concepción activa de la sustancia y de su esencia que se expresa en la esencia singular de los modos existentes. La potencia del *conatus* es una potencia

⁴³² Alberdi, Ricardo, «Evolución de la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad», en *Propiedad y Conflicto en la España en Crisis*, en *Propiedad y Conflicto en la España en Crisis*, Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada, No. 40, Caritas Españolas, 1980, p.90-100.

interna que lleva a la realidad a buscar la superación de las limitaciones que se presentan en el modo. La consideración de esta potencia interior, es lo que separa a Spinoza del materialismo clásico y de Hobbes, que se adhieren a un atomismo que requiere para el movimiento de fuerzas vectoriales y externas a la sustancia misma. En Spinoza no puede hablarse de exterioridades a la sustancia, puesto que la sustancia es infinita y cualquier limitación es imaginativa e ideológica. Javier Peña nos advierte tener cuidado en la interpretación de *conatus* como la ley de la inercia⁴³³ pues no se trata de la conservación en su estado inicial de un ser, dado previamente y sin ser posterior, el *conatus* representa una tendencia dinámica de la esencia actual de una cosa. El *conatus* de Spinoza no debe ser confundido con un principio biológico de conservación que convenga únicamente a los seres vivos, pero tampoco puede ser simplemente leído como un principio mecánico. Hay que contar con él como ley ontológica general que servirá de lazo para establecer la relación necesaria de coherencia entre todos los subsistemas de la red única de lo real. Según el principio del *conatus* sólo una fuerza exterior puede destruir a los seres, según nos dice el filósofo:

*“Ninguna cosa puede ser destruida si no por una causa exterior. Demostración: Esta proposición es evidente por sí misma en efecto: La definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega la esencia de esa cosa, o sea pone la esencia de la cosa y no la priva de ella. Así pues, en tanto atendemos sólo a la cosa misma y no a las causas exteriores nada seremos capaces de hallar en ellas que pueda destruirlas (3E prop. IV)”*⁴³⁴.

La esencia de la cosa singular está expresada en su definición y en ella, nos dice Spinoza, no hay nada que ponga en peligro la unidad o identidad estructural de esa cosa, acercándose al *conatus* como tendencia ontológica de identidad y permanencia que no es posterior a la constitución del ser, sino expresión de la fuerza constitutiva. A su vez y con intenciones políticas Spinoza nos habla de comunidad de elementos componentes de una esencia y de la imposibilidad de aceptar, en el seno de una comunidad elementos

⁴³³ Peña Echeverría, F. J., *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989, p.168.

⁴³⁴ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 191.

contradictorios que pondrían en peligro su esencia. Después de Hegel⁴³⁵ la comprensión de realidades dialécticas, en las que fuertes tensiones mueven al ser desde una posibilidad frustrada por el fáctum, resulta comprensible; pero Spinoza tiene ontología afirmativa y se aplican principios lógicos a la realidad en que las esencias no pueden implicar contradicción teniendo que ser afirmativas, y el filósofo extiende este principio esencialista hasta la antropología, en su intento de sanear el curso de la filosofía y llevarlo al problema de la determinación causal por eficiencia del hecho humano. En ese sentido nos dice:

“Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir la otra. (3E prop. V)⁴³⁶”.

Vemos aquí a un Spinoza antidialéctico. En su obra comparativa entre Hegel y Spinoza, Pierre Macherey, dice que Federico Hegel critica a Baruch Spinoza por no ser lo suficientemente dialéctico, pero según Macherey, en Spinoza se encuentra la crítica a la dialéctica hegeliana de una manera previa. En ese sentido, Spinoza con su pensamiento, supera la dialéctica de Hegel, porque no establece puntos de partida en un pensamiento positivo para el cual no hay negatividad, con la cual lo afirmativo pueda enfrentarse. Macherey ha descubierto en Spinoza una filosofía como proceso real de conocimiento, que construye su propia necesidad a medida que avanza, en el movimiento efectivo de su génesis. La sustancia tal y como se presenta en la definición geométrica, es una noción precaria, insostenible, que tendrá que ser transformada para poderla comprender. La contradicción está completamente ausente de las demostraciones. En Spinoza, el entendimiento tiene un poder íntegramente positivo-afirmativo que excluye los retrocesos y las derrotas y que no comporta ningún tipo de negatividad. Macherey se pregunta si esto es un defecto frente a Hegel o si esto convierte a Spinoza, en un pensamiento sin movimiento. Mientras en sus estudios vemos que destaca que en Spinoza el conocimiento avanza de una manera muy distinta a como trabaja el conocimiento en Hegel. En el filósofo holandés, el desarrollo del conocimiento en la historia perpetúa una misma afirmación absoluta. Macherey recuerda que a Spinoza, le falta la contradicción como motor de la historia y

⁴³⁵ Hegel, Federico, *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Madrid, España, 1999, pp.24-83.

⁴³⁶ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.191.

también le falta un objetivo para la historia. Macherey acata absolutamente la crítica spinozista a la finalidad, que es lo que convierte a Spinoza en un filósofo materialista. En Hegel, la historia va caminando en un vaivén de contradicciones, hacia un fin previsto desde el principio, que representa su realización y cumplimiento, lo cual convierte a Hegel en uno más, entre los idealistas. Pero en Spinoza, no hay nada de esto; el proceso de conocimiento está incluido en el proceso de construcción y es absolutamente causal, en el sentido de la causa eficiente y como tal, el proceso de conocimiento en Spinoza no es dialéctico; es necesario y libre con respecto de toda norma establecida; mientras se excluye toda relación con lo negativo. Macherey recuerda que no se puede hablar de lo negativo, sin haber establecido previamente la positividad, y que para saber el contenido de lo positivo hay que comprometerse con un fin preestablecido, lo cual solamente ocurre en el pensamiento idealista. Para Spinoza, como no hay un objetivo preestablecido, tampoco hay nada negativo en una filosofía, a donde todo es ser y limitaciones singulares, en esquemas modales que se extrapolan hasta infinito⁴³⁷.

El materialismo de Spinoza se evidencia en las anotaciones de Macherey, cuando analiza las críticas que Hegel le realiza. La ausencia del motor dialéctico, no convierte a Spinoza en pensamiento estático en que se dificulta la explicación del movimiento, porque el esquema dialéctico, supone el origen trascendente del movimiento, sobre una materia residual que simplemente lo soporta. El pensamiento inmanente de Spinoza, ha colocado al movimiento en el seno del ser absolutamente infinito de la sustancia y está implícito en la esencia modal en que la sustancia se expresa. En Spinoza el movimiento no es “sufrido” o «soportado» por la materia, sino que es una materialidad de esencia móvil, la que se desarrolla en el espacio- tiempo de la existencia, venciendo las limitaciones. Todo esto revierte en consideraciones políticas en las que va a darse importancia a la acción del hombre en el marco de las instituciones. Actividad emergente de un proceso de liberación del hombre frente a las pasiones que les son connaturales. En la dialéctica el movimiento afecta a la materia desde el exterior mientras comparte los modelos de la modernidad cartesiana.

⁴³⁷. Véase a Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.26.

En Spinoza está la superación del planteamiento dialéctico, antes de que fuese formulado por Hegel. La filosofía de Spinoza se constituye en una filosofía positiva que ha encontrado el origen de los obstáculos en el encuentro fortuito de acciones positivas mientras que cada uno de esos vectores, busca su realización. Una filosofía que encuentra solución para el problema de las limitaciones, en la integración positiva de individualidades y que no cuenta con nada negativo.

En su filosofía Spinoza busca unidad ontológica, como presupuesto de la integración de realidades, ya que en el seno del ser no caben tendencias contrarias que lo amenazarían desde su propia esencia y sin que hicieran falta causas exteriores. Por esto y a causa de su ontología afirmativa Spinoza busca estratos de coincidencia para la integración de la sociedad civil.

Lo que Spinoza recibe de Descartes con respecto al hombre, es una concepción en la cual este aparece como un compuesto de cuerpo y alma. El problema es que el hombre se encuentra dividido entre dos elementos que son heterogéneos y se supone que uno actúa por sobre el otro. Este problema preocupa a Spinoza que recurre al concepto de expresión (1E X, escolio)⁴³⁸ para superar ese dualismo en el cual el hombre resulta incomprensible. A través de la expresión (1E XIX, Demostración)⁴³⁹ Spinoza, como también Leibniz, intentaron superar las propiedades para llegar a la naturaleza de las cosas. En este sentido, la división del hombre trae problema con respecto a la acción, es decir a sus facultades éticas, así Spinoza se da a la tarea de repensar las relación entre las pasiones y las acciones, porque dentro del intelectualismo cartesiano el alma es activa y el cuerpo padece; mientras que es difícil establecer una relación entre dos sustancias que se declaran distintas. Deleuze⁴⁴⁰ destaca que es a través del concepto de expresión, que Spinoza logra superar la contraposición alma-cuerpo y con ello supera toda una tradición filosófica intelectualista y toda una moralidad ascética en la cual el cuerpo se asume como negación, en cuanto que determinado; presentándose el problema de establecer entre el cuerpo y el alma una relación de causalidad.

⁴³⁸ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.58.

⁴³⁹ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.24.

⁴⁴⁰ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.242.

Este planteamiento tiene implicaciones políticas que se manifiestan cuando Spinoza toma en cuenta la gerencia del individuo que forma parte de la colectividad; los elementos del cuerpo social no están en Spinoza por debajo de una instancia social-intelectual de decisiones. De ello depende la base materialista de la política de Spinoza, a donde se revalúa el cuerpo. Esto permite a Deleuze destacar la pregunta que aparece formulada en Spinoza sobre la potencia corporal humana, diciendo que hasta que no se sepa lo que puede un cuerpo tenemos que conformarnos con simples habladerías abstractas, en una moralidad que reemplaza a la verdadera filosofía⁴⁴¹.

Según Deleuze⁴⁴², la expresión es el concepto que permite establecer relación entre series causales diferentes. Extranjeras la una de la otra; esto lo dice contando con los atributos, porque el autor piensa en la causalidad como una especie de la expresión, es decir que la expresión es el género al cual pertenece la causalidad como especie. Sólo utilizando el concepto de expresión podemos entender el paralelismo de Spinoza, que establece correspondencia entre series causales diferentes. La importancia del individuo se destaca en Spinoza, precisamente, en base a la expresión ya que el individuo es el centro expresivo. Deleuze⁴⁴³ afirma que tanto Spinoza como Leibniz utilizaron la expresión para superar el problema del cartesianismo, que parecía dejar fuera al hombre, de los esquemas de apropiación que eran la preocupación general de la época. Porque si bien el hombre tiene un cuerpo y un alma, el cuerpo se encontraba devaluado frente a las facultades intelectuales y las causas formales, se consideraban la explicación adecuada de la producción. Pero en Spinoza, destacando la causa eficiente reclama el papel del hombre en el cuerpo político y supera el posible lógico que está inscripto en la causalidad formal. En la causalidad eficiente quedan implicados los hechos. Como ya hemos dicho en ocasiones anteriores, a Spinoza no le interesa explicar los hechos para justificarlos, sino para estudiar lo que han llegado a ser estos hechos y para determinar las posibilidades de transformarlos. Tal y como se demuestra, cuando extiende los esquemas de apropiación hacia al hombre. Sin embargo, Leibniz no logró homologar los términos de la expresión como Spinoza lo hizo, porque según explica Deleuze, en Leibniz, aún dentro del concepto de expresión se mantiene la superioridad de un término de la expresión frente al otro. Por ejemplo en

⁴⁴¹ Ibídem, p.329

⁴⁴² Ibídem, p.330.

⁴⁴³ Ibídem, p.331.

Leibniz es superior el artista que la pintura, en la metáfora de la expresión como dibujo, demostrando que no pudo superar la trascendencia metafísica; se supone, que en base a sus compromisos dogmáticos y religiosos. Por esa trascendencia, a donde lo uno es superior a lo múltiple, Leibniz tiene que contar con la posibilidad formal y lógica que lo separa de una transformación real del mundo; pero en Spinoza, cuando establece la relación alma-cuerpo, establece una relación entre iguales, sin eminencia. No obstante, según Deleuze, Spinoza acepta grados de perfección, a donde la causa es superior al efecto, aunque esto no implica degradación del efecto, sino un proceso cuantitativo según el cual, lo menos perfecto existe en lo más perfecto.

Mientras Deleuze habla de la relación cuerpo-alma como una relación sin eminencia, pensamos en la identidad que establece Spinoza en el modo individual. No se trata de dos cosas sobre las cuales podamos establecer relación, se trata en cambio de un solo individuo y una sola modalidad, interpretada desde dos lenguajes diferentes y por lo tanto no puede haber relación entre una cosa y ella misma. El alma individual del hombre es la idea que se corresponde con el cuerpo material, un modo del atributo pensamiento y el cuerpo es ese mismo modos, como manifestación de la sustancia en la extensión. La interpretación de Deleuze destaca la relación entre la esencia y la existencia, cuando habla de que la existencia como menos perfecta y menos expresiva, frena a la esencia del modo humano, en la cantidad de la potencia con la que logra expresarse.

Por tanto en Spinoza la perfección que es cuantitativa no conlleva cambio de forma. Las implicaciones políticas de este principio, se pueden traducir en la imposibilidad en Spinoza, de aplicar a modelos de desarrollo conjunto a culturas diferentes, porque una cultura no es más desarrollada cuando cambie de esencia, sino cuando expresa su esencia de manera más contundente y de forma cuantitativa⁴⁴⁴. Esta aplicación del principio resulta, aparentemente paradójica, porque de la univocidad como solución al problema de la trascendencia, se desprende la legitimación de la pluralidad cultural.

La postura de Deleuze es desarrollo del planteamiento de Gueroult, en el sentido de enfrentar el problema de las relaciones entre los modos de los diferentes atributos. El problema está a nuestro entender, en la visión dualista que encierra el planteamiento de

⁴⁴⁴ Spinoza, Baruch, *Correspondencia* (23), Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 209.

Gueroult. Ciertamente y en el esquema unívoco de Spinoza, no hay que plantearse la relación entre dos cosas cuando hablamos de las relaciones entre los atributos conocidos. Porque no se trata de dos cosas, sino de la misma y única sustancia, expresándose en diferentes planos. Cuando Spinoza se concentró en la idea verdadera, lo hizo precisamente para evitar los problemas de las relaciones entre las ideas y sus objetos, tal y como en Deleuze se tiene en cuenta y el problema en la tesis del paralelismo, está en que implícitamente se habla de dos cosas, tal y como se concibe en el dualismo cartesiano, que no ha sido fácil de superar, sobre todo en la órbita francesa. Spinoza habla de los atributos de la sustancia, para integrar lo que en Descartes fueron sustancias distintas mientras resulta imposible establecer relaciones entre sustancias diferentes. Esa sustancia absolutamente infinita, se expresa en infinitos atributos cualitativamente diferentes que no pueden interactuar entre sí. Spinoza asume como un hecho con el que hay que contar, que el hombre piensa y que tiene un cuerpo, y que piensa bien, mientras puede llegar en las ideas verdaderas al único orden de la realidad y que puede ubicar allí su propio ordenamiento racional, en el invernadero de la política. Una cosa no se puede relacionar consigo misma y así como la mente y el cuerpo del hombre es la misma cosa en la filosofía de Spinoza, hemos de entender la tesis del paralelismo, como una mala metáfora, en el sentido de que crea confusión.

3.3. El estado de naturaleza.

La filosofía política del siglo XVII recurre desde Hobbes a la postulación de un estado de naturaleza, que se utiliza como fundamentación y justificación de los proyectos políticos que abundan en una etapa de transición, hacia el estado moderno. En los textos de A. MacIntyre⁴⁴⁵ podemos ver que Hobbes se apartó de las teorías tradicionales cuando intervino en las disputas frecuentes en el siglo XVII entre el soberano y sus súbditos. En esta época abundan las teorías sobre la legitimidad del poder que se hacían necesarias para producir la coherencia social. Hobbes inauguró una nueva metodología de análisis buscando la justificación de nuevas formas políticas viables y capaces de superar las

⁴⁴⁵ a MacIntyre, Alasdair, Historia de la Ética, 1ª Reimpresión, Ediciones Paidós Ibéricas, S.A., Barcelona, España, 1981, p.133-137.

contradicciones de clase que emergían de la crisis económica que produjo el mercantilismo. Así Hobbes inspirándose en Galileo Galilei, buscó una adecuada comprensión de los elementos constitutivos de la sociedad, para rectificar las creencias tradicionales sobre las funciones sociales que ya no funcionaban en su época, como tiempo de transición. Hobbes resolvió la sociedad en sus elementos individuales constitutivos y estableció una relación dialéctica entre esos individuos y una totalidad que los trasciende en base a un contrato. El absolutismo se impone y el individuo se constituye en el polo perdedor de la relación⁴⁴⁶.

La diferencia con Hobbes está principalmente en que Spinoza, no cuenta con el individuo aislado en el estado, sino con el individuo integrado en la multitud. Cuando Spinoza define al individuo, lo define como estructura de individualidades y hace del individuo, una unificación de elementos que comparten un objetivo común. Un solo sentido guía la acción colectiva, para que se produzca una individualidad y de esta forma Spinoza supera las asperezas del individuo y las dificultades ideológicas que se establecen de manera imaginativa para su socialización. Decimos que las dificultades son ideológicas, porque son estas dificultades las que justifican el autoritarismo político y las aristocracias elitistas en las teorías políticas de la modernidad. En Spinoza se diluyen estos mitos en el análisis en que se presenta la sociabilidad intrínseca del individuo, como integración de elementos que comparten un objetivo en el mantenimiento de la integración en que se hacen efectivos sus derechos naturales a ser y perfeccionarse individualmente. Spinoza cuenta con la armonía de intereses y con que las potencias estén dirigidas en un solo sentido y en orden a la superación de frustraciones colectivas. El materialismo de Spinoza no es atomizador, sino que cuenta con una integración progresiva de la realidad en una secuencia de individualidades que tiende a infinito.

Sin embargo, Spinoza también procede a la presentación del estado de naturaleza y lo describe como un caos en que alcanzar la felicidad, la paz y el desarrollo de las facultades humanas, resulta imposible. La imaginación negativa es la causa responsable de la lucha entre los hombres, que tienen la realización precisamente en la armonía y la paz activa en que se hacen plásticos sus derechos naturales a desarrollo y plenitud.

⁴⁴⁶. Vea a MacIntyre, Alasdair, Historia de la Ética, 1ª Reimpresión, Ediciones Paidós Ibéricas, S.A., Barcelona, España, 1981, p.122.

Cuando descubre la potencia imaginativa, intentando establecer la distancia entre la teología y la filosofía, Spinoza toca el terreno de las implicaciones políticas de la religión. Es entonces cuando entra en el tema del Estado, como transformador del ser abierto en la antropología, y manipulable desde la imaginación. Spinoza recurre a la hipótesis del estado de naturaleza previo al estado, utilizando la forma contemporánea de disertación política pero las características de su cuadro natural de ubicación, no han sido extraídas de la psicología que puede ser observada, más o menos compartida, sino de la base ontológica previamente establecida en un materialismo que había intentado superar los problemas del idealismo tradicional.

Las características del hombre pre político, se extraen de la condición de ser, que tiene el ser humano. Spinoza piensa que antes de ser un ser humano, hay que ser, simplemente y que mientras los conceptos los creamos nosotros, Dios se expresa en individuos que manifiestan con su presencia en el mundo, la potencia de Dios que se ha necesitado para comenzar a ser y para permanecer siendo, lo que se es. Como el hombre no es sustancia, no tiene existencia necesaria y dependiente de su esencia puesto que la potencia con la cual existe y se desarrolla, no puede ser otra que la de Dios.

Cuando Spinoza habla del estado de naturaleza, aclara que las leyes que rigen allí, son las leyes de la naturaleza, pero aclara que estas leyes nada tienen que ver con la razón humana, por cuando toda la realidad no está en función del hombre. El hombre en el marco del sistema de la naturaleza, no es sino una criatura más, expresión singular de la sustancia, pero las leyes que componen el ordenamiento natural, incluyen infinitas formas singulares de expresión bajo esquemas legales que si bien son coherentes y concuerdan, no funcionan a favor del hombre, y no se adaptan a los esquemas de comprensión de la razón humana. Por esto muchas cosas nos parecen ridículas, mientras las evaluamos en base a los criterios de nuestra propia razón. Nuestra incompreensión de los esquemas naturales se pone de manifiesto en estas evaluaciones en que se demuestra nuestra inevitable parcialidad y nuestro punto de mira parcializado. Pensamos entonces que Dios ha hecho cosas incomprensibles y que su razón es distinta de la nuestra. Lo cierto es que nuestra manera humana de razonar, es una parte de la realidad, que no puede extrapolarse a la totalidad de la naturaleza, sin crear graves problemas filosóficos y prácticos.

Según Spinoza, cada individuo está determinado a existir y actuar, de una forma determinada, tal y como lo hace, pero hemos de tener en cuenta que los hombres nacen en ignorancia plena, del sistema de determinación al que están sometidos. Esto para Spinoza es una carencia limitante y lo expresa en el siguiente texto en que se lamenta de haber comprobado, que los hombres pasan la mayor parte de su vida hábil, en la más plena ignorancia, con respecto a sí mismo y a su medio.

“Los hombres nacen en la ignorancia completa de todas las cosas, y por buena educación que reciban, pasan gran parte de su vida antes de poder conocer la verdadera manera de vivir y adquirir el hábito de la virtud. Están no obstante obligados a vivir y conservarse en cuanto dependa de ellos y esto conformándose a los términos del apetito, pues que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir conforme a la sana razón(TTP XVI)⁴⁴⁷”.

En el texto Spinoza quiere poner claro que el orden de la naturaleza no es el humano, mientras que mucho sufrimiento, frustraciones y penalidades, se desprenden del estado de naturaleza en que el hombre vive sometido al imperio de unas leyes que no conoce y que no funcionan automáticamente para su bienestar.

Cuando los hombres viven en el estado de naturaleza, adquieren los derechos de actuar como quieran hacerlo, en la búsqueda de sus objetivos de realización y bienestar. Pueden buscar la satisfacción de sus deseos por cualquier medio y recurrir al uso de la sana razón, como también a la violencia. El problema está en que sometidos a un esquema de pasiones, los hombres pueden equivocarse con respecto al objeto de sus deseos y en que, aunque no se equivoquen, se ven sometidos a un estado de pugnas e intranquilidad, en el cual sus objetivos de desarrollo y realización no pueden ser alcanzados.

La preocupación por la apropiación en que se debate la época, se manifiesta en Spinoza cuando dice que en el estado de naturaleza podemos proceder a la apropiación por cualquier medio que juzguemos oportuno, porque tenemos derecho a buscar nuestros objetivos, recurriendo a engaños y traiciones, mientras el pecado solo adquiere importancia en el Estado y significa una infracción de la ley, que ha sido producida por el acuerdo o pacto social. En este sentido Spinoza nos dice:

⁴⁴⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p. 169.

“Esto no debe sorprendernos pues la naturaleza no se encierra en los límites de la razón humana, que solo atiende al verdadero interés y a la conservación de los hombres, si no que está subordinada a un sinfín de leyes que abarcan el orden eterno de todo el mundo, del que el hombre es solo una pequeña parte. Solo por la necesidad de la naturaleza son determinados los individuos a la acción y a la existencia (TTP XVI)⁴⁴⁸”.

En el estado de naturaleza cada individuo busca ejercer su propio *conatus*, no tiene límites y puede hacer cuanto quiera, persiguiendo todo lo que se le aparece como bueno. El individuo no tiene límites racionales porque en el estado de naturaleza la mayoría de los individuos no han desarrollado sus facultades racionales, mientras que permanecen ligados a la imaginación. Incluso se ven imposibilitados de reconocer racionalmente el conflicto en que viven inmersos. La ley del más fuerte determina las interacciones entre los *conatus* y mientras que la independencia de unos se logra a partir de la dependencia de otros, no aceptarán asociarse con otros individuos ni siquiera para beneficio propio.

Spinoza explica que en el estado de naturaleza la guerra es lo normal, porque las pasiones generan insolidaridad. En tal sentido el acuerdo interindividual resulta problemático porque, aunque la razón le dijera que con la unión se beneficia, el individuo estaría siempre listo para romper los acuerdos. Nos dice, además, que el acuerdo depende de la naturaleza de los objetivos que deseamos y perseguimos. La razón será la encargada de determinar cuáles son aquellos objetivos que puedan, por su naturaleza, ser perseguidos por todos los individuos de la comunidad. De esta manera el acuerdo sólo puede surgir en una organización racional de las relaciones humanas. Esta situación de conflicto que Spinoza describe en el estado de naturaleza, depende la interferencia de objetivos individuales. El estado de naturaleza en Spinoza es presocial, porque no hay normas sociales compartidas ni instituciones, sistemas sociales ni conciencia de grupo.

Cuando Spinoza identifica poder y derecho, establece que el derecho natural que asiste a cada individuo de la naturaleza, incluyendo al hombre, es el conjunto de las leyes de la naturaleza misma. Spinoza está determinando hasta dónde se extienden los derechos del Estado frente a los individuos que lo componen y el derecho que tiene cada persona, individualmente, frente al Estado. Del mismo modo, la libertad de expresión fue

⁴⁴⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.169.

especialmente considerada por Spinoza, en el Tratado Teológico Político (Cap. XX) y cuando la estudió e identificó como «derecho principal» sostuvo que de no ser tomada en cuenta pone en peligro al Estado de manera contundente. El filósofo quiso determinar el derecho que tiene cada persona en el Estado a expresarse libremente y las capacidades justificadas de ese Estado frente al individuo para limitarlo en la expresión de su libertad. Pero Spinoza retrocede a la metafísica, en este punto, y llama a recordar las bases inmanentes de su filosofía, cuando nos dice que el poder de la naturaleza no es sino el poder de todos los individuos reunidos y que por lo tanto, cada individuo tiene tanto derecho sobre las cosas y sobre sí mismo, como poder tiene para abrazar los objetivos que quiera. Desde este punto de vista hemos de pensar que proteger los derechos de un individuo, consiste en reforzar su potencia de acceder a los objetivos que se trace. Igualmente, eliminar obstáculos reales a su potencia, que según Spinoza no es otra que la misma potencia de Dios o la naturaleza.

La identificación de la potencia con el derecho lleva a Spinoza a reconocerle al individuo humano, ciertos derechos que el filósofo utiliza como punto de partida en su descripción del estado de naturaleza. Y cuando inicia el desarrollo de su tesis sobre el hombre carente y limitado, lo hace reconociendo su esencia como parte de la potencia de Dios, así como reclamando para el hombre sus derechos. Así lo expresa en el TP cuando afirma:

“Todo cuanto es en la naturaleza puede concebirse adecuadamente, tanto si existe como si no existe. Así pues ni el origen de las cosas que son ni su persistencia en el ser, no pueden seguirse de su esencia. Porque necesitan el mismo poder para continuar siendo que necesitaron para empezar a ser, de aquí que el poder gracias al cual todo cuanto está en la naturaleza existe y por consecuencia obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios (TP II, 2)⁴⁴⁹”.

Según la cita anterior, Spinoza establece la dependencia que tiene la potencia individual, con respecto a la potencia total de la naturaleza en su conjunto y procede a exigir para la individualidad humana, una parte de los derechos que corresponden a Dios como creador de todas las cosas. Los derechos naturales que tienen todas las cosas y que

⁴⁴⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 145.

dependen de Dios, como origen de la potencia con la cual los seres existen y actúan, son proporcionales en Spinoza a la cantidad de potencia que reside en la esencia del individuo singular o modo de expresión de la sustancia.

Según lo planteado, son las necesidades y el apetito los que determinan el derecho natural del individuo, puesto que en el Estado de naturaleza de Spinoza los hombres que nacen en completa ignorancia no están de hecho guiados por la razón y no puede ser ella la que determine sus derechos naturales intransferibles. En Spinoza la metáfora política del estado de naturaleza, se extiende en un tiempo que como el de Spinoza, no puede dividirse imaginativamente en presente, pasado y futuro, porque se asoma y amenaza al hombre individual, desde la realidad política de cada presente.

Spinoza destaca que los hombres no poseen una constitución natural que los determine a actuar según las prescripciones de la razón. Establece que cuando el hombre actúa lo hace siempre en ejercicio de su esencia o *conatus* y buscando su bien y la permanencia en el ser, no importa si actúa racional o pasionalmente. Siempre lo hará expresando su potencia esencial a la que tiene derecho natural. Apelando a la experiencia Spinoza afirma en el siguiente texto, que son los apetitos los que determinan sus actos y los deseos de ser y de sobrevivir.

“Todos nacen en la ignorancia completa de todas las cosas y por buena educación que reciban pasan gran parte de su vida antes de poder conocer la verdadera manera de vivir y de adquirir el hábito de la virtud. Están no obstante obligados a vivir y a conservarse en cuanto de ellos depende y esto conformándose a los solos instintos del apetito, puesto que la naturaleza no les ha dado guía de otra especie y les ha negado el medio de vivir conforme a la sana razón. Y consiguientemente no están más obligados a vivir según las leyes del recto espíritu, que un gato a vivir bajo las leyes de toda la raza felina (TTP XVI)⁴⁵⁰”.

En el estado de naturaleza de Spinoza el individuo aislado en su propia individualidad tiene muy pocas oportunidades de desarrollarse convenientemente en sus facultades especiales, como expresión humana de la potencia natural. Igual que todos los seres de la naturaleza busca su propio bien, sus intereses y la satisfacción de sus necesidades. Spinoza piensa que en el estado de naturaleza tenemos derecho a realizar todo

⁴⁵⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.169.

aquello que juzgamos útil, aunque en las manos de los apetitos ciegos y de las pasiones con frecuencia nos equivocamos con respecto a la utilidad de esos objetivos que buscamos. No importa los medios con los que busquemos tales objetivos, en el estado de naturaleza tenemos derechos a buscar, ya sea con la fuerza de la pasión o con la guía de la razón tales objetivos. Esto, sin embargo, es una carencia para el individuo humano frente al esquema general de la naturaleza y con una estructura corporal que lo hace hábil para muchas cosas. Spinoza tiene que contar con las cuestiones de hecho, en base a su visión realista y materialista de base y de hecho los hombres necesitamos al Estado político para el desarrollo de la razón, que nos orienta hacia el beneficio y la utilidad propia, en el marco de los demás seres de la naturaleza.

Cuando Spinoza identifica en el *conatus* al hombre con el conjunto de los seres naturales, muchos autores se separan de esta tesis por considerarla como un puro y simple naturalismo⁴⁵¹. Sin embargo ellos olvidan que Spinoza representa un pensamiento que defiende la singularidad y no comete el atropello de confundir entre si las especies, aunque desmitifique la clasificación imaginativa, en la cual no estamos conscientes de que las clasificaciones son operativas y funcionales, y que no deben ser confundidas con la realidad que se expresa, necesariamente, en individuos según el orden de su producción. Spinoza achaca al Estado la condición de los hombres, diciendo que la naturaleza no crea Estados sino individuos y que las expresiones individuales, en el hombre, dependen de la institucionalización de las leyes en el Estado en que se desarrolla la racionalidad humana, para que cumpla su función de orientar al hombre en la consecución de su bienestar (TTP XVII)⁴⁵².

En el caso de Spinoza, cuando postula el estado de Naturaleza lo describe como una situación de coexistencia en la cual las individualidades se ponen en escena bajo el único amparo del derecho natural, que desemboca en el dominio del más fuerte. En torno a este se aglomera entonces, la clase dominante, produciendo la marginación de una mayoría cada vez más débil. Al conectar la debilidad metafísica con la ignorancia, vemos que Spinoza pretende, por una parte, hacer una advertencia de peligro ante el posible deterioro

⁴⁵¹ Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.98, 108, 142.

⁴⁵² Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.92

de la sociedad civil regulada por el derecho positivo y evitar también la postulación de un Estado pre político idílico, capaz de promover supersticiones que llevarán a la anarquía.

Según Javier Peña⁴⁵³, en el estado de naturaleza hay cierta forma rudimentaria de sociedad, porque aparte de que todos los individuos, como modos, están conectados a la red de la sustancia, mantienen relaciones entre sí, aunque sean negativas en cuanto que unos son obstáculos para otros. Sin embargo, pensamos que en el estado de naturaleza descrito por Spinoza la sociedad no existe, como no existen los derechos naturales efectivos, precisamente por la falta de socialización. Los vectores de interés que chocan efectivamente en el estado de naturaleza, persisten en su interferencia múltiple, cada vez que el Estado como tal, relaja sus instituciones y el cumplimiento de sus leyes. Porque el estado de naturaleza en Spinoza, supera las ubicaciones temporales y no puede decirse que es parte de una situación superada en el pasado, sino que persiste como amenaza allí donde el Estado ha institucionalizado la racionalidad de manera progresiva, enseñando al hombre, a través de sus instituciones y sus leyes vigentes, cómo obtener todo aquello que necesite en actualización del derecho natural.

No obstante, hemos de tener en cuenta que para Spinoza una situación no puede ser social y prepolítica⁴⁵⁴, ya que toda separación entre el Estado y la sociedad es desmitificada como ideológica. Spinoza piensa, que debido a las condiciones de la naturaleza humana, sin instituciones no hay sociedad, porque son las instituciones las que posibilitan el acuerdo necesario para la convivencia. En ese sentido se refiere a la «multitud» como un agregado de individuos que se relacionan en base a la búsqueda de un objetivo compartido y cuyas relaciones son controladas, necesariamente, por una legalidad natural.

El Spinoza realista asegura que la libertad de un individuo en el estado de naturaleza dura mientras puede imponer sobre los demás los objetivos de su voluntad y sus deseos. Ha considerado al derecho natural prepolítico como inexistente y establece que a más hombres unidos en intereses comunes, mayor es la potencia con la que esos objetivos son

⁴⁵³ Vea a Peña Echeverría, F. J., *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989, p.195.

⁴⁵⁴

perseguidos. Por ejemplo, si dos individuos se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, tienen más poder y por tanto, más derecho juntos del que tenían antes (TP II, 13)⁴⁵⁵.

El problema de la facticidad de un estado de naturaleza es irrelevante para la teoría política, si acaso fuera de interés histórico, pero lo que sí es significativo es su función como advertencia y como explicación de lo que ocurre cuando las relaciones sociales establecidas en el derecho positivo se relajan hasta la distensión.

Los individuos tienen, según nos dice Spinoza, el derecho de hacer todo lo que puedan hacer, es decir todo lo que emane del *conatus* o poder de su naturaleza individual. Pero según el autor la potencia individual de una naturaleza singular se incrementa al unirse con otras potencias, lo cual induce a la constitución de la comunidad. Cuando hicimos referencia del derecho natural en sentido clásico, nos referíamos a un conjunto de normas deducidas de una definición de la naturaleza humana cuya validez universal trasciende al derecho positivo de todos los Estados posibles, sirviendo como control regulador en el cual son posibles los ajustes del modelo. Ahora bien, aunque el derecho natural está presente siempre como parámetro de comparación, los teóricos se preocuparon por postular un hipotético «estado de naturaleza» más o menos presocial y siempre prepolítico. Según los establecen algunos autores y tratadistas, el derecho natural rige, a la manera del derecho positivo, en un Estado cualquiera. Por lo tanto, el «estado civil» es el resultado de la aplicación, en un Estado, de cierto conjunto de normas de derecho positivo donde, según Spinoza se ejercen en él los derechos de naturaleza, acorde con las condiciones de la estructura política en cuestión. Esto nos lleva a confirmar que para el filósofo holandés la importancia de la estructura política es crucial, porque no todos los tipos de constituciones van a permitir de igual manera, que el derecho natural de los individuos se realice y estos puedan ejercer su poder hasta donde el derecho se lo permita.

En el estado de naturaleza de Spinoza la conducta de los hombres es preracional, en el sentido de que ningún individuo se preocupa por buscar concordancia con los demás y solo busca su propia conservación en el ser, y su propio despliegue y desarrollo. En este Estado presocial y prepolítico las pasiones abundan porque la propia naturaleza individual que actúa sin preocuparse del acuerdo, se ve afectada por otras fuerzas externas que

⁴⁵⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.151.

bloquean su potencia y su acción positiva, hasta que arrastrados por las pasiones, nos vemos convertidos en un conjunto de fuerzas en pugna en la cual se producen anulaciones múltiples, así como coacciones que impiden la realización de la naturaleza de los individuos. Contrariando el estado de naturaleza que funciona como hipótesis teórica desde Hobbes⁴⁵⁶ hasta Rousseau⁴⁵⁷ Spinoza nos dice:

“Se sigue que cada individuo es dependiente en tanto en cuanto esté bajo la potestad de otro y que es independiente en tanto en cuanto pueda repeler según su criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido y en cuanto, en general, puede vivir según su propio ingenio(TP II.9)⁴⁵⁸”.

Con estas afirmaciones, el filósofo parece burlarse de las teorías clásicas del derecho natural, pues como en ellas se ha detractado al hombre en base a una idea, sino absurda por lo menos ficticia de la naturaleza humana, él parece decir que ésta es la naturaleza humana y su manera de aparecer es el singular individualizado. Por lo que si el derecho ha de derivarse de ella y ajustarse a ella, ajustémonos a su realidad y no a quimeras. Además, la desmitificación de los valores tradicionales de la cultura greco-cristiana en el TP, preludia a Federico Nietzsche⁴⁵⁹ como el precedente en que se habla de manera desenfada del derecho a la venganza dentro de un esquema pasional.

3.4. El derecho natural de Spinoza.

Spinoza utilizó el concepto de derecho natural en una forma novedosa y distinta de las teorías clásicas del iusnaturalismo. Según las teorías del derecho natural, el derecho positivo que regula la estructura de la sociedad civil en el Estado, es el producto de un pacto y debe contrastarse con un marco de referencia natural que es su último criterio de validez. Ese derecho natural se deduce de las características de la naturaleza humana tal y

⁴⁵⁶Hobbes Thomas, El Leviatán, Fondo de Cultura Económica [En línea], Disponible en <http://lectura.ilce.edu.mx>, [19/11/2003].

⁴⁵⁷ Rousseau, J.J. Rousseau, J. J., *El Discurso Sobre el Origen de la Desigualdad*, [En línea], Disponible en <http://www.sepeap.org>, [12/10/2008].

⁴⁵⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1985, p.149.

⁴⁵⁹ Nietzsche, Federico, *Genealogía de la Moral*, [En línea], Disponible en <http://www.u-cursos.cl>, [22/10/2010].

como la describen algunos teóricos, pero en Spinoza no se comprende cómo se puede teorizar acerca de una naturaleza humana abstraída de sus conexiones reales con el resto de la naturaleza. Por ejemplo, en el «racionalismo jurídico» se considera que el hombre es anterior al ciudadano y se define al hombre sacándolo de la naturaleza como ser racional.

En el Tratado Político (TP) Spinoza define el derecho natural «*ius naturae*» del modo siguiente:

“Entiendo con el nombre de derecho natural, las leyes o reglas de la naturaleza en virtud de las cuales cada todo va desarrollándose en el mundo, es decir, el poder de la naturaleza misma. El derecho de la naturaleza en su conjunto y su conciencia, el derecho natural de cada individuo se extiende hasta donde llegan los límites de su poder. Todo cuanto puede realizar un hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo lleva a cabo con un derecho natural pleno y tanto derecho tiene un orden natural cuanto poder tiene (TP II, 4)⁴⁶⁰”.

Spinoza incide, con este planteamiento, en la teoría política del siglo XVII con una perspectiva novedosa, afirmando que los derechos naturales del hombre se separan de la instancia racional y se colocan en las tendencias naturales en que el hombre se presenta reducido a un elemento de la naturaleza. Su conciencia humana, como idea del cuerpo, no lo aleja, sino que lo integra conscientemente en el esquema natural del que toma una fuerza que la razón no puede frenar de manera positiva. Spinoza presenta una razón al servicio de los intereses humanos, intereses que no podrán abandonarse nunca y que serán respetados en la medida en que adquieren potencia. Una potencia, que como esencia individual y cualificada, podrá integrarse al individuo compuesto del Estado para desarrollar un ascenso continuo, hasta lograr identificarse con el poder.

Spinoza recurre a la experiencia en contra del iusnaturalismo clásico y nos dice, que las experiencias muestran que no está en nuestro poder el ser sanos de espíritu y de cuerpo, de hecho cada uno es preso de su propio placer y los teólogos no ayudan a resolver el problema hablando del pecado original, ya que estamos afectados por un gran número de

⁴⁶⁰ Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.146.

factores exteriores. Antonio Negri⁴⁶¹, sin embargo, habla de una evolución en la filosofía de Spinoza en la cual se supera el paso por el contrato, en el proceso de transición desde el estado de naturaleza hasta la sociedad civil institucionalizada. En este sentido, Spinoza habla en el TTP de un contrato que tiene en cuenta el conjunto de los afectos humanos. La sociedad se construye, según el filósofo, sobre la base de las pasiones y con lo primero que hay que contar es con los deseos de apropiación los cuales, según Negri, son impulsos pasionales. Hay que recordar que para Spinoza la política es el reino de la imaginación y que las tendencias pasionales a la apropiación pueden verse en la determinación de la necesidad del pacto político, tal y como Spinoza lo expresa en el texto que citamos más adelante, cuando dice:

“Cualquiera que esté obligado a vivir bajo el único imperio de la naturaleza tiene el derecho de realizar lo que juzga útil, ora sea llevado a la satisfacción de ese deseo por la sana razón ora por la violencia de sus pasiones. Tiene el derecho de apropiarse por todos los medios, sea por la fuerza o por la astucia, sea por súplicas o por todos los demás que juzgue más fáciles, lo necesario para la satisfacción de sus deseos. Y a tener por enemigo a aquel que lo estorbe (TTP XIV)⁴⁶²”.

Spinoza parte del postulado en el que se establece que el hombre en el estado de naturaleza tiene derecho a realizar todo aquello que le resulte apetecible o urgente para colmar sus necesidades. Por supuesto, que tendrá que cuidarse de otros y de su potencia agente, que pueden decidir inclusive, apropiarse de su propia persona en la esclavitud. En el estado de naturaleza Spinoza contempla asociaciones pasionales coyunturales en que grupos pueden actuar en conjunto como las mafias, imponiendo su voluntad sobre cosas y personas. Recordemos que el estado de naturaleza se hace concreto con facilidad y cada vez que el estado político se quiebra frente a las transgresiones que realizan las autoridades de turno o poblaciones enajenadas que hacen del Estado su enemigo, en vez de ponerlo a funcionar en base a leyes racionales e instituciones impersonales capaces de impartir

⁴⁶¹Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.314.

⁴⁶²Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.169.

justicia. Para el jurista holandés Hugo Grocio, por ejemplo, y dentro de la tradición iusnaturalista el derecho natural se define a través de la razón, como:

“(...) el dictado de la recta razón que indica que un acto, por su conformidad o disconformidad con la naturaleza racional, conlleva fealdad o necesidad moral y por consiguiente es prohibido o permitido por Dios⁴⁶³”.

Con frecuencia la mayoría de los autores toman a Hugo Grocio como punto de referencia de la «teoría clásica del derecho natural», en su versión mercantilista, en la cual el concepto de razón se refiere a cálculos de ganancias y estrategias de perfeccionamiento de las actividades comerciales. Esta teoría define la naturaleza como naturaleza racional y hace de esta racionalidad moderna y burguesa el patrón que ha de decidir acerca de la bondad o maldad de las acciones, mientras que en tal esquema Dios entra como una persona que decide permitir o no ciertos actos de determinadas características. Estas teorizaciones sobre el derecho natural fueron criticadas por Spinoza, quien buscaba un concepto de naturaleza que fuera universal, y, sólo a partir de ese concepto poder contrastar todo derecho positivo.

No obstante, en el TTP se habló de un contrato para la entrada en la sociedad civil no como imposición de una razón abstracta, sino como discriminación de la razón sobre el aparato afectivo. Sin embargo, ya en la filosofía política madura, no podemos hablar de ninguna mediación racional establecida entre el estado de naturaleza y el estado político, aunque sea una racionalidad aplicada. A partir de este momento, para Spinoza, la constitución de la sociedad no tiene nada que ver ni con la moral, ni con la razón, sino que estamos hablando de un proceso constitutivo, material y colectivo. Vemos que en Spinoza (TP I, 6)⁴⁶⁴ ya no se puede establecer diferencias entre políticos dirigentes y multitud, mientras que las virtudes privadas no se van a tener en cuenta, sino que lo que va a decidir la constitución de la sociedad es la «praxis humana colectiva» que se convierte en política cuando es capaz de integrar las virtudes individuales a un proceso que tiene tendencia a abarcar la totalidad de la multitud. En la constitución de la sociedad, a nivel de la filosofía política madura de Spinoza, el filósofo supera los pares dialécticos que se abren con el

⁴⁶³ Véase a Grocio, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis I*, Cap. 10, en Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Políticas*, Editorial Tecnos, S.A., Traducción J. Pradera, Madrid, España, 1975, p.255.

⁴⁶⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.144.

realismo político. Ya no se puede hablar de gobernantes y gobernados, de ciudadanos y administradores, sino que todos quedan incluidos en el procedimiento colectivo de constitución de la sociedad.

El Iusnaturalismo, que acepta la racionalidad como nota característica del hombre, cuenta además con la libertad del hombre para asumir o transgredir las leyes de su naturaleza y esta capacidad de elección es fundamental para la teoría que pretende lograr establecer el modelo de organización política más adecuado para su definición de hombre. Spinoza se dedicó a criticar todos estos puntos, por ejemplo, en el siguiente texto del Tratado Político (TP):

“Si la constitución de la naturaleza humana llevase a los hombres a vivir únicamente según las prescripciones de la razón, de modo que nunca intentase otra cosa, el derecho natural en lo que respecta al género humano estaría determinado únicamente por el poder de la razón. Pero los humanos se guían con bastante frecuencia por el ciego deseo en lugar de la razón, por lo tanto habrá que definir el poder o derecho natural de los humanos, no por la razón, sino por cierto apetito que determina sus actos y por el cual buscan los medios de supervivir (TP I, 5)⁴⁶⁵”.

Esta crítica al racionalismo abstracto de los iusnaturalistas no resulta clara, porque en ella vemos a Spinoza recurriendo a la experiencia para falsar a una tendencia racionalista que no funciona, a la hora de comprender al hombre concreto, pero esto no quiere decir que Spinoza no estuvo pensando en otro tipo de racionalismo. Antonio Negri⁴⁶⁶ habla de una racionalidad materializada en Spinoza, basándose en que Spinoza identifica (2E VII, esc.)⁴⁶⁷ Un modo de la extensión con su idea correspondiente en el atributo pensamiento. Spinoza ha superado el dualismo cartesiano en esta proposición con su escolio. Allí vemos que *«un modo de la extensión y la idea de ese modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras⁴⁶⁸»*.

La materialización de la razón en Spinoza se advierte por cuanto para el filósofo las pasiones alegres, que surgen de ideas adecuadas en el alma, están conectadas con las

⁴⁶⁵ Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.146.

⁴⁶⁶ Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993 p.264.

⁴⁶⁷ Spinoza, B., 2E VII, esc., p115

⁴⁶⁸ *Ibíd*em, p.115.

afirmaciones de los aumentos de potencia en nuestro cuerpo. La alegría como manifestación de un aumento de realidad o perfección de nuestro cuerpo, se manifiesta en el aumento de su potencia de existir y actuar. En base a estas variaciones en la cantidad de la potencia esencial, de la cantidad de realidad o perfección del cuerpo, el alma pasa a ser más o menos activa, para que Spinoza pueda establecer que la esencia humana misma y su potencia de existir y actuar puede definirse por la razón. Spinoza establece que sólo dejándose guiar por la razón el hombre puede actuar según las leyes de su naturaleza. El esfuerzo por conservarse, que es su esencia, sin que tenga importancia el hecho de que haya conciencia de él, representa la virtud en el hombre. La constitución variable es la que determina las características de los afectos, de lo que deducimos que las ideas que tenemos en la mente revelan la constitución actual de nuestro cuerpo y en las pasiones expresamos su nivel de perfección, que se muestra en las variaciones de su potencia de existir y actuar a través de nuestras pasiones alegres o tristes. En tal sentido nuestras pasiones alegres, por cuanto revelan el aumento de nuestra cantidad de realidad, evidencian el uso de la razón y en ella se aseguran las ideas adecuadas de nuestro cuerpo. La esencia del alma, como potencia, se puede definir por la razón (4E XXXVI)⁴⁶⁹ lo que significa que usando la razón, en Spinoza, se obtiene la máxima utilidad.

La identificación mente-cuerpo, en Spinoza nos parece lo suficientemente fundamentada en los textos de la primera parte de la *Ética*. La univocidad en Spinoza que lucha contra el dualismo y que no entiende de separaciones en el seno de la sustancia, nos lleva a una visión continua de la realidad en la que no caben relaciones establecidas entre el cuerpo y la mente. La mente como idea del cuerpo más o menos adecuada, pone freno a las imaginaciones en que pueden ser separadas las funciones cognoscitivas, mientras aparecen en una escala de continuidad. La imaginación, con su carga corporal de base, no está en Spinoza desconectada de la racionalidad, que está en función de la realización de las tendencias pasionales que surgen necesariamente como producto corporal de la imaginación.

El caso es que para Spinoza, el hombre actúa siempre y necesariamente en virtud de las leyes de la naturaleza o sea en virtud del derecho natural. Nótese que en Spinoza, no se cuenta con la libertad de obedecer o rechazar las reglas que controlan a la naturaleza

⁴⁶⁹ Spinoza Baruch, *Ética*, p.300.

humana, tal y como las aves no pueden elegir en invierno, si emigran o no, mientras se utiliza la falacia de libres, como los pájaros.

Según Allendesalazar⁴⁷⁰, una de las novedades más importantes que introdujo Spinoza, fue aquello de que el derecho natural se define por la potencia y no por la razón, como se había entendido hasta Grocio. Según Spinoza, es el conato (TP VI)⁴⁷¹ el que define el derecho de cada uno de los individuos, esta idea se basa en la conexión que hay entre los modos y la sustancia, ya que cada uno de los individuos expresa la potencia infinita de Dios, de una manera determinada. Es esta definición la que constituye la base de la política de Spinoza, de manera que la identificación poder-derecho es una de las grandes novedades de la filosofía de Spinoza. Spinoza especifica que no es por la razón por la que el hombre tiene derechos que hay que respetar, porque también tanto al imbécil, como al demente y al sabio hay que respetarles sus derechos naturales en el seno del Estado (TTP XVI)⁴⁷². Es interesante enfocar la función de la razón en el pacto, para que podamos apreciar el proceso de ruptura progresiva de Spinoza frente a Hobbes. Podemos ver, que para Spinoza, no se trata de una razón pura o abstracta, ciertamente se opone al deseo, pero identificándose con la utilidad se convierte en una razón corporal y pasional. Ya no la razón abstracta y epistemológica del racionalismo convencional, sino una razón que tiene móviles y objetivos que son el temor y la esperanza, porque Spinoza recuerda (TTP V), que la sociedad es útil al hombre para tener muchas cosas en abundancia y no solamente para la seguridad, frente a virtuales enemigos. El pacto es útil, y en ningún momento podemos identificar la razón de Spinoza con una razón que se oponga a los deseos. Spinoza explica que si no fuera por la utilidad, el pacto no tendría fuerza alguna, y con eso se separa del racionalismo. En el TP los fundamentos del Estado se deducen de las pasiones, por lo tanto, cuando en Spinoza se recurre a la idea de la multitud en la que integra a los individuos, sólo hay unión de deseos y fuerzas múltiples que suman su potencia.

⁴⁷⁰ Allendesalazar, Mercedes, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. 1988, p.93.

⁴⁷¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.81.

⁴⁷² *Ibíd.*, p.168.

Allendesalazar⁴⁷³ afirma que postular una razón abstracta y alejada de la mecánica del deseo, resulta nefasto para el individuo, porque lo convierte en un ser impotente, que solamente tiene libertad para poder pecar, es decir para poder infringir mandamientos que impone una razón teórica que se opone a los deseos del cuerpo. Sin embargo, dentro de su concepción política constitutiva a Spinoza lo que le importa no es el origen racional o pasional de los deseos, a la hora de la determinación política, sino la fuerza con la que ese deseo se manifiesta, y por supuesto la traducción de esa potencia en derecho. Para determinar la forma política, Spinoza se va a fijar en si se trata del deseo de uno o de todos, y esto es, en definitiva, lo que va a definir la nueva racionalidad de las formas políticas.

Allendesalazar llama a no confundir la racionalidad en Spinoza, como evaluación de la autenticidad de la potencia política, con una razón abstracta al estilo de Platón. Sin embargo, creemos que para Spinoza es mucho más racional una decisión, cuando esta colabora con la conservación del cuerpo político, así como también, cuando reúne un mayor número de fuerzas. Por lo tanto, cuanto más derecho tenga el poder soberano, tendremos un Estado más racional. No obstante, hay que recordar que en la filosofía política con la que Spinoza culmina su sistema, si los hombres se juntan para unir sus fuerzas tienen más poder y por lo tanto más derechos que los que tenían en el seno de la naturaleza, cuando eran individuos aislados, en clanes familiares o tribales. Esto significa que mientras mayor sea el número de los que se unen, mayores serán los derechos de que gocen.

En el Tratado Político (TP), Spinoza aclara la base ontológica de su concepto de derecho natural en el sentido de que para él la potencia que se transforma en derecho en el Estado es la potencia de Dios, como potencia creativa y potencia positiva. Para Spinoza cada individuo es una manifestación de la potencia de Dios, por eso afirma que:

“Todo cuanto es en la naturaleza puede ser concebido adecuadamente, tanto si existe como si no existe, así pues, ni el origen de las cosas que son, ni su persistencia en el ser, no pueden seguirse en su esencia, porque necesitan el mismo poder para continuar siendo que necesitaron para empezar a ser y de aquí que el poder gracias al cual todo cuanto está en la

⁴⁷³ Allendesalazar, Mercedes, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. 1988, p. 94-96.

naturaleza existe y por consecuencia, obra, no puede ser otro que el poder eterno de Dios (TP II, 20)⁴⁷⁴”.

Las cosas singulares son así referidas a Dios como «principio ontológico de justificación» y en el texto de Spinoza se habla de que las esencias de las cosas singulares pueden ser conocidas de manera independiente a si existen o no. De este modo, cuando en el Tratado Breve (TB)⁴⁷⁵ el filósofo se refiere a *natura naturans* y *natura naturata* (Cap. VIII-IX) establece la identidad entre la sustancia y los modos. Spinoza conecta a los modos humanos y sus esencias singulares correspondientes con la esencia de la realidad, estos individuos singulares son expresiones o modos de la sustancia única. Todo lo que el hombre hace, lo hace bajos las leyes naturales y necesarias en que se expresa la potencia de Dios. Una insuficiencia en la esencia individual del modo es lo que hace que en Spinoza la sustancia no sea una causa distante sino permanente, manifestándose en la esencia modal. Esto lleva a Spinoza a justificar una observación en la que se pueden descubrir las leyes de la realidad en el desarrollo de la vida del hombre.

Para la determinación de las posibilidades de acción que tiene el hombre en un campo de determinaciones múltiples podemos ver en el siguiente texto lo que piensa Spinoza cuando dice:

“El derecho de la naturaleza se extiende hasta donde alcanza su poder. Ahora bien, el poder de la naturaleza es el poder mismo de Dios, que posee derecho supremo sobre todo. Pero la potencia universal de toda la naturaleza no es sino la potencia de todos los individuos reunidos, se sigue por tanto que cada individuo tiene un derecho supremo sobre todas las cosas que puede alcanzar, es decir que el derecho de cada individuo se extiende hasta donde se extiende su poder (TTP XVI)⁴⁷⁶”.

Aquí Spinoza identifica poder con derecho, y es el poder de Dios el que se manifiesta en la potencia que tiene el hombre para actuar. De modo que las pasiones, que arrastran la conducta, son una repercusión del medio exterior sobre la mente. Y mientras la

⁴⁷⁴ Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.145.

⁴⁷⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Breve (TB)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, p.92-93.

⁴⁷⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.56.

conducta se encuentre afectada por ideas inadecuadas no alcanzará el dominio de su naturaleza, que es acción.

Además, en el texto citado (TTP XVI), Spinoza defiende la inmanencia de la sustancia en los modos y aclara el problema de la participación de los individuos en el curso de la historia. La acción individual es la que compone la potencia global de Dios que como conjunto no trasciende a sus elementos. La pertenencia de la sustancia a otro plano lógico diferente del plano de los individuos y la confusión entre ambos planos que significa una interferencia entre Universos del discurso, crea problemas que a veces Spinoza trata de evitar como por ejemplo en este caso. Claramente nos dice el autor que la potencia universal que llama poder de Dios no es más que la suma de las potencias individuales de todos los individuos, de manera que los individuos no se ven coartados por una necesidad que les es extraña o exterior, sino que su actividad y despliegue energético es parte del poder de Dios, y de este mismo poder reciben el derecho de actuar en orden a su poder parcial e individualizado.

El tema de las pasiones humanas y su fuerza motivó la preocupación de los teóricos del siglo XVII, pero tal y como consta en la mayoría de sus planteamientos, el orden impuesto por el Estado se instaló sobre las pasiones humanas, como aparecen de hecho en la psicología, para proceder a controlarlas y modificarlas hasta convertirlas en asimilables, en lo que viene a ser el «ordenamiento superimpuesto». En cambio, en Spinoza se estudian las pasiones como potencias que determinan la acción para descubrir sus leyes operativas y el filósofo se concentra en la causa eficiente para destacar al individuo singular en su capacidad de transformación. De modo que las pasiones, como ideas inadecuadas, se hacen corresponder con el cuerpo y mientras se las estudió como causas de acciones humanas, se las consideró efecto de causas eficientes, que pueden manipularse según las intenciones del agente. Sin embargo, en el marco del Estado, una razón ligada a las pasiones nos lleva a la autonomía y a la libertad con la que actuamos, buscando nuestra propia utilidad.

En el esquema de Spinoza los «modos humanos» son la expresión de la realidad de la sustancia y de hecho, poseen la energía y potencia transformadora para conocerse a sí mismo, a través de ideas adecuadas hasta llegar a poseer una existencia más activa y aumentar sus expectativas de felicidad. La existencia del cuerpo y de sus ideas, se encuentra condicionada y limitada por diversos obstáculos en el entorno en que se

desarrolla, pero Spinoza reafirma, tomando en cuenta la esencia de cada uno de los modos, la potencia misma de la sustancia (5E XXIV)⁴⁷⁷. Antonio Negri habla de las características especiales de Spinoza en su momento y de su originalidad, cuando intenta asumir las pasiones bajo los aspectos de la mecánica y de la causalidad eficiente. Con esta posición Spinoza supera la formalidad del positivismo jurídico y destaca la eficiencia de la causa próxima, dejando atrás una apropiación abstracta a nivel de causa formal, como la que se justifica en los autores convencionales de su época. Spinoza logra convertir las causas eficientes en factores de apropiación, devolviendo al individuo concreto el derecho que se corresponde con su poder, mientras puede desarrollar la cantidad de su poder en las instituciones del Estado⁴⁷⁸.

El derecho natural de Dios es el derecho natural de las cosas, mientras que Spinoza tiene más preocupaciones ontológicas y antropológicas que jurídicas, cuando habla de la naturaleza humana en su teoría del derecho natural como fundamento de su filosofía política. Esto nos sugiere, que para el filósofo una filosofía política ha de estar fundamentada en una idea adecuada de la naturaleza humana y no en imaginaciones o falacias que la convertiría en inoperante. Esto es extraño al pensamiento político de la modernidad, que se preocupó más del derecho positivo, sobre todo del de propiedad en Locke⁴⁷⁹ y el de guerra o del mar en Grocio⁴⁸⁰, olvidándose de una adecuada determinación de lo humano para el fundamento de la política.

Una concepción activa de la realidad, que tiende a apropiarse de sí misma en expansión de su potencia, lleva a Spinoza a una nueva teoría del derecho natural, en que la apropiación no se realiza de manera formal en los esquemas jurídicos del Estado, sino de manera eficiente e individual. La señalización de la singularidad de la naturaleza humana, que no puede ser empaquetada en las clases abstractas, salva a la filosofía política de Spinoza del juridicismo típico de la modernidad e instala al filósofo en un nuevo tipo de apropiación eficiente y efectiva para el sujeto humano individual en el seno de la multitud. Pero se trata de una multitud de apropiaciones singulares y no una apropiación colectiva

⁴⁷⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.376.

⁴⁷⁸ Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.244.

⁴⁷⁹ Véase a John Locke, *Dos Tratados Sobre el Gobierno Civil*, [En línea], disponible en <http://www.lonang.com>, [12/10/2010],

⁴⁸⁰ Güiliano Grifo, *Lectura Mínima de Grocio*, [En línea], Disponible en <http://institucional.us.es>, [12/10/2010].

que habla de integración, sin que pueda sobrevalorarse la singularidad de la expresión natural de lo real. Esto convierte a la apropiación de Spinoza, en una apropiación real y nos dice que se ha superado la formalidad de una apropiación jurídica, que no llega a materializarse concretamente nunca.

3.5. El Pacto.

En el TTP Spinoza se refiere al contrato social entre los individuos del estado de naturaleza, pero nadie puede dudar cuán útil es a los hombres vivir según las leyes y los consejos de nuestra razón. Para Spinoza no hay quien no desee vivir seguro y sin miedo mientras pueda hacerlo, pues el filósofo entiende que los hombres, sin auxilio mutuo y sin el necesario cultivo de la razón viven miserablemente. En ese sentido Spinoza nos advierte:

“Los hombres para llevar una vida feliz y llena de seguridad han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza y que ya no se determinase según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos (TTP XVI)⁴⁸¹”.

Aquí Spinoza habla del pacto, en concordancia con las teorías clásicas del derecho natural, así como también del recurso a la razón, por parte de los individuos que intentan salir del Estado de Naturaleza para evitar situaciones caóticas, en las cuales no podemos estar seguros de obtener lo que buscamos y en las que se ven frenadas, por encuentros accidentales, las tendencias a la auto conservación.

Sin embargo, la noción del pacto o contrato social no aparece en el Tratado Político como veremos en el siguiente texto, en el cual Spinoza establece la inexistencia del derecho natural en el estado de naturaleza:

“La libertad de un individuo en el Estado de Naturaleza dura sólo el tiempo que es capaz de impedir que otro le sojuzgue y el poder de un hombre aislado es incapaz de protegerle contra todos. De aquí se sigue que el derecho natural humano determinado por el poder de cada uno y que es propio de cada uno, es prácticamente inexistente, es más imaginativo que

⁴⁸¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.120.

real ya que no hay seguridad alguna de poderlo ejercer. El poder y el derecho de cada uno disminuyen, según hay mayor causa de miedo. Además los hombres si no se ayudasen entre sí, serían incapaces de alimentar su cuerpo y cultivar su espíritu. Hemos de concluir que el derecho natural salvo donde los hombres tienen una legislación común (...) cuando más número de individuos se ponen de acuerdo, tanto mayor es el derecho que todos tienen (TP II, 15)⁴⁸²”.

En el pasaje que acabamos de citar, Spinoza habla del contrato y se muestra partidario de no establecer una mediación convencional en el paso que desde el estado de naturaleza va a la sociedad civil. Buscando la continuidad de la corriente natural y sistemática, Spinoza habla de la libertad ficticia de que puede disfrutar un individuo en el campo caótico del estado de naturaleza, que el filósofo ha descrito y donde denuncia el desamparo de un individuo aislado, cuando las actividades del conjunto no están reglamentadas⁴⁸³.

Sin embargo Spinoza vivió, en Holanda, la emergencia de la anarquía y el enloquecimiento de la multitud presa de las pasiones, cuando el Estado perdió el control absoluto frente a la emergencia de poderes alternativos como el económico y el religioso.

En el TP se habla de que cuando los hombres se ponen de acuerdo adquieren más derechos, porque aumentan su poder y a la búsqueda de su derecho natural entran en el estado civil a donde los objetivos humanos pueden ser ciertamente alcanzados, mientras se puede buscar lo que es útil. Spinoza explica que el hombre va necesariamente a la sociedad civil siguiendo el curso de leyes naturales, y cuando el individuo entra en sociedad no

⁴⁸²Spinoza, B. Tratado Político, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.151.

⁴⁸³ Es verdad, como dice MacIntyre (1981), que proponer la alternativa estado-anarquía es evidenciar la tendencia hacia el estado autoritario. En ese sentido el autor dice: «*El hombre natural de los sofistas tiene una larga historia por delante en la Ética europea. Los detalles de su psicología varían, pero casi siempre será agresivo y codicioso. Su mutuo interés lleva a los hombres a unirse a reglas que prohíben la ambición y la codicia, y a instrumentos para sancionar a quienes transgredan las reglas. La forma de contar este cuento de hadas intelectual admite gran cantidad de variaciones pero la persistencia de sus temas centrales, como los de todos los buenos cuentos de hadas, es notable. En el centro de la explicación subsiste la idea de que la vida social es lógicamente secundaria con respecto a una forma de vida no social sin restricciones, en que cada hombre actúa según su psicología individual*». Vea a MacIntyre, A., *Historia de la Ética*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, España, 1981, p. 26. MacIntyre (1981) describe la sociedad de transición del siglo XVII, hacia el estado moderno, como una sociedad de individuos que no cuentan con funciones claras sobre las cuales puedan definir el valor que les permita guiar su conducta. En estas circunstancias sociales, la identidad se pierde y las descripciones que se pueden hacer son abstractas, con lo cual se quedan sin criterios objetivos para realizar las elecciones, sobre la cual se juega la identidad y la vida misma, en algunas ocasiones. Vea a MacIntyre, A., *Historia de la Ética*, Editorial Paidós, S. A., Barcelona, España, 1981, p.126.

renuncia a su derecho natural. Según Spinoza, no puede hacerlo porque su propia esencia tiende a la plenitud y no solamente a la conservación. Aunque, el derecho positivo ha de ser obedecido por el hombre en la sociedad civil, ha de contar con el derecho natural y contenerlo como un momento del desarrollo progresivo que menciona la definición genética del mismo derecho positivo. Es decir, el derecho natural individual se supera en la sociedad civil, pero no se anula, sino que se realiza y es esa realización la que se busca naturalmente en la integración. La nueva autoridad tendrá poder absoluto y los súbditos tendrán que someterse a obediencia absoluta, aunque según el filósofo el libre arbitrio de que gozaba en el estado natural era una falacia y puramente teórico, pues estaba afectado por potencias múltiples y externas en su individualidad sellada y por esto Spinoza considera que la sociedad civil es la realización efectiva del derecho natural y el ejercicio pleno del *conatus*.

Spinoza explica que el Estado es necesario para que el hombre pueda obtener sus objetivos individuales, ya que es en la sociedad civil cuando la convivencia se organiza racionalmente, aunque el grado de coherencia que se establece en las relaciones humanas en el seno de la sociedad civil, dependerá del tipo de Estado o de su forma estructural.

El acuerdo entre los individuos del estado natural dará origen a una forma concreta de sociedad civil, pero el filósofo holandés insiste en que la delegación de poder, en cualquier caso, ha de hacerse en beneficio de todos y así del acuerdo entre todos surgirá una legislación común en base a la cual se estructurara la nueva sociedad civil. En tal sentido dice:

“El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública (TP II, 17)⁴⁸⁴”.

El sentido del poder está en el cuidado de la cosa pública es decir, el pueblo no transfiere el poder de manera gratuita a un tercero como en Hobbes, sino que delega para recibir a cambio una respuesta y poder alcanzar los objetivos de realización y desarrollo a que le lleva su propio *conatus* natural. De esta manera en Spinoza se realiza el paso hacia la

⁴⁸⁴ Spinoza, B. *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.152.

sociedad civil desde el hipotético estado de naturaleza, tomando al consenso como punto de partida según los textos del TP y manteniendo las condiciones naturales del hombre. La noción de contrato está eliminada y sustituida por el acuerdo entre los individuos para el acceso a un plano de realización superior, sin ceder los derechos individuales hasta que se llega a la existencia en sociedad, como estructuración que resulta del control racional de las relaciones interhumanas para la realización del hombre natural. El acuerdo originario del Estado se logra buscando cada uno el beneficio propio (4E XXXV)⁴⁸⁵.

Uno de los puntos comunes que hay entre Hobbes y Spinoza es que ambos defienden la identidad de la sociedad civil y el Estado. La diferencia se establece en la consideración de la dialéctica que se presenta en el estado de naturaleza. En Hobbes los conflictos dependen de una esencia que se supone contradictoria, mientras que en Spinoza las frustraciones del estado de naturaleza dependen de los encuentros entre los vectores de tendencia afirmativa que se cruzan, buscando ejercicio de su derecho mientras se imponen los más fuertes. Mientras Hobbes recurre al estado absolutista. Spinoza postula un Estado de participación progresiva y soberanía absoluta, cuya misión es una justicia mediante la cual se pueda alcanzar la felicidad. Por ejemplo, en el estado de naturaleza de Hobbes y asimismo en Spinoza nos encontramos con una antropología presocial en que los hombres ejercen de egoístas y mezquinos, sin que manifiesten ninguna tendencia a la convivencia. Hobbes manifiesta esta concepción hablando de que no sólo la ley, sino la espada hacen falta, para que se pueda lograr un mínimo de convivencia y establece, por eso, que la sociedad tiene que darse en el marco del Estado, necesariamente. La identidad Estado-sociedad civil, se realiza en Spinoza por otros motivos. Spinoza se niega a asumir la diferencia, explicando que es el contexto de la sociedad civil a donde las relaciones de mando se producen en un inicio natural del desarrollo de las fuerzas productivas. En Hobbes y en el Spinoza del TTP se recurre al contrato, pero hay diferencias cruciales entre ambos, de modo que no se puede exagerar el punto compartido. El contrato de Hobbes se elabora en base al miedo, mientras que en Spinoza se recurre, en primera instancia, a un contrato que es motor de transferencias constitutiva, donde las energías de la multitud producen sus propias estructuras de poder. En ausencia de las mediaciones, estas estructuras, quedan conectadas con la potencia colectiva que resulta de perseguir, en primer

⁴⁸⁵ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.298.

lugar, los objetivos compartidos por la comunidad para que sirvan de marco a los intereses individuales, con los que nunca se transige. No obstante, según Spinoza la clase dominante frecuentemente propone objetos de deseos que promueven la rivalidad en el seno de la multitud y logra debilitar la potencia colectiva, con el fin de obtener suculentos dividendos, a través de fortalecer las mediaciones que han provocado, históricamente, la parálisis del desarrollo en la base material, individual y humana de los distintos Estados.

3.6. La función de la razón.

Baruch de Spinoza, quien partió de la consideración concreta del hombre real, se propuso contribuir con el perfeccionamiento antropológico que creyó factible, ya que no contempló al hombre como dato cerrado. En tal sentido, analiza la función de la razón en el proceso de construcción de la realidad planteada en su sistema filosófico. La razón es analizada por el filósofo holandés en varios planos, incluyendo la razón como función cognoscitiva de la desalienación. Además, analiza la razón comparada con la imaginación y con los problemas que surgen de ésta, en su uso indiscriminado, así como también como potenciadora de la acción opuesta a la pasividad y a la esclerosis que resulta de las pasiones. Según Spinoza, la razón se conecta con la realidad en el sentido de que no hay ruptura entre lo natural y lo humano, mientras que esta también ayuda a la naturaleza del hombre en la realización efectiva de sus tendencias. También Spinoza ve la razón como base del acuerdo necesario entre los hombres, para alcanzar colectivamente sus objetivos de desarrollo comunitario. Por eso termina establecimiento la relación de la razón con el Estado, partiendo de la consideración del «caos» como telón de fondo de la vida política. Spinoza le concede al Estado la «virtud creativa» en cuanto que generador de antropología, en el marco del acuerdo para la soberanía y de la obediencia del súbdito, que conecta con su propio beneficio individual. En tal sentido, el filósofo cree que la conexión razón-libertad aparecerá con la función de la razón como liberadora de pasiones, de la cual resultará un hombre independiente que se realiza en el Estado espontáneamente, como parte de la naturaleza.

En la filosofía política de Spinoza, vemos que su pensamiento político fue crítico con respecto a los hechos y en ese sentido utilizó la racionalidad como instrumento de

perfeccionamiento. La conexión entre el pensamiento político y las tesis extraídas de la Ética muestran la coherencia de su pensamiento sistemático. Spinoza aparece como crítico de la tradición filosófica en la que se ha mezclado a la imaginación con el intelecto, sin confesarlo, sobre todo en la creación de los universales. Para el filósofo holandés, la filosofía debe ser depurada de nociones abstractas para que pueda convertirse en un ejercicio para beneficio del hombre.

3.6.1. La razón en Spinoza. En el corazón del racionalismo continental moderno Spinoza resulta ser un racionalista original. La idea de la razón juega un papel central en su filosofía porque para él la razón es la función antropológica que puede dar cuenta de la solución a los problemas humanos y le concede lugar preponderante en la totalidad de sus escritos, pero sobre todo en su filosofía política. Aunque Spinoza rechaza la definición del hombre, que considera abstracta como animal racional, y prefiere hablar de un hombre que necesariamente está determinado en un cuadro de pasiones, le concede el papel más importante a la razón y cuenta con el ejercicio de esta función, presente en todos los hombres, para la desalienación deseable. En ese sentido, el filósofo nos habla de la razón en diversos contextos a lo largo de toda su producción filosófica.

En el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE) la razón es una entre las formas de conocimiento o de enfrentar la realidad que tiene el hombre. El primer género de conocimiento es la imaginación; un conocimiento que nos llega a través de los sentidos y que él considera no adecuado, porque ofrece percepciones mutiladas que no ubican lo percibido en el sistema causal general. Spinoza habla de la percepción de «oídas» o por signos arbitrarios. Es una experiencia vaga de la imaginación, por cuanto no está determinado por el entendimiento. El segundo género de conocimiento lo constituye el conocimiento racional o discursivo con el cual la esencia de una cosa se deduce de otra, pero no adecuadamente, mientras que el tercer género de conocimiento es la intuición o percepción de una cosa por su esencia o por el conocimiento de su causa próxima. Spinoza insiste en que el método de investigación adecuado debe partir de la idea verdadera. Nos hace saber que la idea es lo primero que hay que tener para conocer y que un método no consiste en el camino para encontrar la idea verdadera, ya que para saber algo no es necesario que sepas que se sabe. Spinoza define al método de su filosofía como reflexivo o

idea de la idea, y nos dice que el buen método es el que nos dirige en investigación, conforme a la norma de la idea verdadera (TIE, 38)⁴⁸⁶.

Con la metáfora del hierro y el martillo Spinoza se burla de la metodología instrumental, que pretende perfeccionar un método llamando a comenzar en un punto tentativo que se perfeccionará en el proceso de investigación en el que la idea misma, como instrumento y contenido de la investigación, se irá perfeccionando junto al investigador (TIE, 31)⁴⁸⁷.

En Spinoza podemos ver la superación de las barreras entre el conocimiento y la metafísica, puesto que la investigación, incluida en la práctica, produce transformaciones en el ser dentro de la secuencia de la realidad. Así mismo vemos la importancia de la causalidad eficiente y con ella el papel del hombre singular en el proceso de producción de verdades. A su vez, podemos apreciar el optimismo de Spinoza, cuando asegura progresión expansiva del ser, que alcanzará con su trabajo eficiente y ordenado una cima de la sabiduría que se relaciona con la liberación y con la felicidad. Es la razón la que nos permite identificar a la idea verdadera y movernos deductivamente a partir de ella, de manera sintética tal y como se expande el conocimiento en el sentido real de la producción.

La razón en Spinoza cuenta con ideas adecuadas y con nociones comunes que representan la manera en Spinoza de evadir las abstracciones del universal, manteniendo el concepto apegado a la realidad singular y tomando en cuenta las características comunes a los objetos estudiados. Por lo tanto, para Spinoza la razón es autónoma en el sentido de que ella se contrapone a lo que viene desde fuera, es universal y es activa porque surge de nosotros frente a la imaginación y el conocimiento de percepción sensible que es parcial, mutilado, inconexo y en el que somos afectados desde el exterior ante el cual somos pasivos.

La razón tiene ideas adecuadas y nociones comunes. Una idea adecuada es una idea verdadera capaz de establecer conexiones lógicas entre ella misma y el resto de las ideas y además es autoevidente. El conocimiento de razón conoce a sus objetos genéticamente, buscando sus causas. Spinoza nos habla de nociones comunes evitando el recurso a los universales que les parecen abstractos, habiendo sido contruidos generalizando a partir de

⁴⁸⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p.89.

⁴⁸⁷ *Ibíd.*, p 86-87.

imágenes. En ese sentido el filósofo nos dice: “*Todos los cuerpos convienen en ciertas cosas (2E prop. XIII, Lema II)*”⁴⁸⁸, o ciertas propiedades que serán recogidas por las nociones comunes, ya que ellas recogen lo que es común en el todo y en las partes, mientras que no son esencias de ninguna cosa singular. Las nociones comunes son concordancias que están en la parte y en el todo por lo que son percibidas adecuadamente. Con la introducción del concepto de las «nociones comunes» y sin caer en los errores de la imaginación, Spinoza logra un puente gnoseológico que evita la abstracción del universal y permite un conocimiento adecuado de lo singular.

Así caemos en la quinta parte de la *Ética*, en la que Spinoza presenta un resumen de toda su filosofía, y donde se plantea la posibilidad de que seamos activos, superando todo el esquema de las pasiones y de que alcancemos una plena liberación en esa acción. Esto depende de que logremos, según el filósofo, tener acceso al tercer género de conocimiento que se postula en esa parte de la *ética* como un conocimiento en que el individuo piensa «los pensamientos de todos», en partes y se alegra con la alegría de Dios y ama a Dios con un amor idéntico con el que Dios lo ama a él.

Spinoza se preocupa por determinar la potencia que hay en la razón para ayudarnos en el proceso de liberación de las pasiones en que se desgasta la energía esencial de la existencia humana. La libertad, en este sentido, es la felicidad del alma y la razón puede ayudar, sin que debamos entender que Spinoza propone una represión intelectualista sobre las pasiones imaginativas que reproducen las afecciones del cuerpo. El filósofo está consciente de que los afectos no pueden ser controlados absolutamente y se burla de la teoría cartesiana de la voluntad que sostiene que el hombre, a su gusto, puede eliminar sus pasiones (5E, prefacio)⁴⁸⁹. Spinoza cree que el conocimiento que el alma adquiere de sí misma, nos permite deducir todos los procedimientos que podrían llevarnos a la felicidad. El descubrimiento de las secuencias paralelas de acontecimientos abre el terreno de la variabilidad y se producen recomendaciones que son favorables al control de las pasiones, del ánimo y sus afectos derivados. Así, cuando eliminamos la causa exterior e independizamos el afecto, podemos lograr ideas adecuadas de ese afecto, porque según nos dice Spinoza el afecto dejará de ser pasión cuando se logre un ideal claro de él (5E III,

⁴⁸⁸ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.122.

⁴⁸⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 355.

dem.)⁴⁹⁰. En tal sentido el filósofo holandés, defiende la tesis de que un afecto nos resulta más conocido, cuando está más bajo nuestro control. Aquí, no se trata de intelectualismo ni control intelectual en el que el intelecto ejerce control sobre los cuerpos, porque el cuerpo para Spinoza es lo principal, mientras que su alma, como idea singular, depende de las afecciones que ella logre detectar en el cuerpo.

Para Spinoza el cuerpo es determinante en el proceso de liberación, puesto que según nos dice el filósofo, no podemos tener afecciones de las que no nos podamos formar un concepto claro y distinto (5E IV)⁴⁹¹. Para tener ideas adecuadas tenemos que tener ideas que perciban lo que es común a todas las cosas, y los afectos son ideas de afecciones que por definición son comunes a todos los cuerpos extensos que están en el sistema de la realidad. Gracias a las nociones comunes, podemos llegar a tener ideas claras de todas nuestras afecciones y esto es importante, porque le abre el camino a la imaginación hacia grados de racionalidad, para «imaginaciones creativas» en las que se pueda complementar una realidad abierta, en el sentido de que se produce a sí misma.

Spinoza hace depender de los afectos el poder de conocernos a nosotros mismos y de padecer menos. Asimismo este poder depende del cuerpo, como objeto de la extensión, del cual nuestra alma es idea. Por otra parte, en Spinoza no hay nada de lo que no se siga algún afecto, puesto que para el filósofo las ideas no son pinturas mudas y, en cuanto expresivas de la potencia de Dios, nos producen alegrías o tristezas en que nuestra potencia, como deseo de permanecer en el ser se ve aumentada o disminuida. Las ideas verdaderas son expresivas y por lo tanto, producen un aumento de nuestro deseo esencial que en ellas se vuelve consciente de sí.

En la primera parte de la *Ética* (1E XXXVI)⁴⁹², Spinoza habla de la idea verdadera como expresiva, mientras que la potencia de Dios que es la misma con la que nuestra alma piensa a la idea verdadera que es modo del atributo pensamiento. Dios se define como causa de sí y por lo tanto, al tener una idea verdadera nuestra alma refuerza el reconocimiento de su propia potencia creadora y aumenta en la alegría su perfección o cantidad de realidad. Cuando Spinoza dice que todo lo que se sigue de una idea que en

⁴⁹⁰ *Ibíd.*, p.358.

⁴⁹¹ *Ibíd.*, p.359.

⁴⁹² *Ibíd.*, p.93.

nosotros es adecuada lo entendemos claramente, está diciendo que podemos conocernos a nosotros mismos⁴⁹³.

Cuando los afectos son separados de su causa exterior pueden ser unidos a pensamientos verdaderos y entonces desaparecen las pasiones como el amor y el odio, y los apetitos que surgen de esas pasiones pueden dejar de tener excesos, puesto que un mismo apetito puede llevarnos a actuar o a ser pasivos. Un amor puede ser mal entendido, cuando sobrepasa los límites de lo razonable llegando al vicio y a la patología. Sin embargo, Spinoza no se acoge a las pasiones como substitutas de la acción, aunque sean pasiones positivas en las que se aumente la cantidad de potencia esencial en la existencia. Un apetito es acción y virtud, si ha surgido de ideas adecuadas y es pasión patológica y viciosa, si ha tenido su origen en ideas inadecuadas, y como la potencia del alma se traduce en el ejercicio de formar ideas adecuadas de cosas y de pasiones, se sigue que el alma puede conocerse a sí misma a través de las pasiones y lograr sobre sí misma la producción de ideas adecuadas en que se aumente su potencia.

Las ideas adecuadas de los acontecimientos los ubican en la secuencia de la necesidad natural, lo cual nos ayuda a controlarlos y a padecer menos, para el aumento consecuente de nuestra libertad. Spinoza se expresa al respecto, cuando nos dice que somos más resistentes a los afectos, que son pasiones, cuando sabemos que todo lo que ocurre responde a una ley, y que las actuaciones de los hombres están controladas por la necesidad natural. Spinoza formula principios para reducir los padecimientos y saber responder a las afecciones negativas de la manera más adecuada a nuestra perfección (5E X, esc.)⁴⁹⁴, recordando que para Spinoza la perfección es una condición metafísica y no moralizante, puesto que se establece sobre el aumento expresivo de la cantidad de realidad en el ser y no como el ajuste a parámetros imaginativos⁴⁹⁵.

Deleuze⁴⁹⁶ supone que podemos alcanzar el tercer grado de conocimiento a partir de las afecciones pasivas-dichosas en las que nuestra energía y nuestra potencia sean aumentadas, aunque sea en la pasión. Según el filósofo francés, a través de esas afecciones dichosas nuestra alma puede captar las nociones comunes y partir de las nociones comunes,

⁴⁹³ *Ibíd.*, p.360.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*, p.365.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, p.365.

⁴⁹⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.315.

Spinoza establece una conexión directa con el tercer género de conocimiento. En ese sentido, Deleuze presenta una conexión entre los tres grados de conocimiento a donde se reafirma la visión novedosa que presenta Spinoza con respecto a la razón. El hecho de que la razón para Spinoza no sea abstracta ni se presente de manera aislada, respecto de la sensibilidad, tiene implicaciones políticas, porque esa racionalidad continua asegura un orden emergente desde la base individual, a través de unificaciones, a donde se aumenta el caudal de la potencia que pueda llegar a identificarse con el poder por medio de la multitud. Esta progresión, sin fisuras, a través de los tres géneros de conocimiento, muestra una racionalidad que tiene raíces en las bases modales y existentes. Se separa de la racionalidad del siglo XVII, que se enfrenta con la sensibilidad y da saltos, como el que ocurre en el contrato de sumisión de Hobbes; contrato mediante el cual las energías individuales de realización tienen que ceder a cambio de protección, frente a una racionalidad impositiva, discontinua y que deviene frustrante.

3.6.2. *Crítica al Racionalismo.* Deleuze⁴⁹⁷ nos presenta a Spinoza como un filósofo que debe ser ubicado directamente en contra del racionalismo cartesiano. Por otra parte, en algunos aspectos, Leibniz se unifica con Spinoza para hacer algunas reivindicaciones al racionalismo convencional. Leibniz y Spinoza le reclaman a Descartes explicaciones que incluyan la razón suficiente, buscando una cercanía entre la racionalidad y la imaginación. Así como también, buscando explicaciones de la razón al sistema natural de los cuerpos; explicaciones que, saliéndose de la posibilidad meramente lógica y abstracta, dieran cuenta de la necesidad de lo real. En este orden, ambos filósofos cuestionaron la definición de Dios en la filosofía cartesiana. Descartes define a Dios como un posible, ya que lo define como lo infinitamente perfecto, lo cual no asegura la existencia necesaria de esa perfección infinita. En esa definición, Spinoza vio un descompromiso y una timidez del filósofo francés, que se cuidó de tomar en cuenta a lo existente como una manifestación necesaria de Dios. La solicitud que Spinoza le hace a Descartes, con respecto de la «razón suficiente» y la producción de una nueva definición de Dios, en la *Ética*, como lo «absolutamente infinito», establece una distancia entre Spinoza y el resto de los racionalistas.

⁴⁹⁷ Ibídem, p.290.

Para los racionalistas del XVII la razón es abstracta, pura, normativa y trascendente comparada con lo extenso de la naturaleza, y en ella se justifica la superioridad del pensamiento con respecto a la extensión, mientras en el hombre se justifica la superioridad del alma con respecto al cuerpo. Todo esto convierte al racionalismo cartesiano en una filosofía idealista, tradicionalista e incapaz de asumir el compromiso que se necesita, según Spinoza, para que la razón se ponga en función de las necesidades del hombre y pueda servirle en el proceso de su liberación. Esto quiere decir, que para recuperar la razón y ponerla al servicio del hombre, Spinoza tuvo que enfrentarse con el racionalismo cartesiano y con la solicitud de la razón suficiente cerró la brecha entre lo posible y lo real, acercando la razón hacia los hechos y poniéndola en el nivel de la eficiencia.

Deleuze⁴⁹⁸, dice que en la filosofía política de Spinoza hay que hablar de una armonía entre la imaginación y la razón, y habla de una razón que satisface las exigencias de la imaginación, pues, mientras Spinoza recuperó la función imaginativa, como brecha libertaria para la construcción de la realidad, es la imaginación la que organiza el sistema de la liberación y la que necesita de una política bien organizada, para funcionar en beneficio de la realización del hombre. Con esto, Spinoza no renuncia a la razón, sino al contrario la integra en el sistema de la imaginación para poder obtener de la función imaginativa sus ventajas. Cuando la razón se pone al servicio de la fuerza imaginativa⁴⁹⁹ es cuando logramos liberarnos de la imaginación misma y es entonces cuando se produce una imaginación positiva y creativa que se pone en la secuencia de la creación del «deseo». Es la razón la que salva a la imaginación de convertirse en superstición, que conlleva esclavitud y que aumenta la secuencia de los padecimientos del hombre. Son entonces las nociones comunes, que pertenecen al segundo nivel de conocimiento, las que se imponen a la imaginación, logrando la armonía en que dejamos de padecer de los desafueros de nuestra propia imaginación.

Según Spinoza, el «deseo» es anterior a la racionalidad y la razón no puede suprimirlo, lo cual no quiere decir que en Spinoza se hagan evaluaciones morales. Para el filósofo holandés los deseos humanos pueden ser reorientados en base a la razón, para que su potencia pueda canalizarse en beneficio del hombre. Hay que contar con el *conatus* y

⁴⁹⁸ Ibídem, p-293.

⁴⁹⁹ Ibídem, p.293.

con la necesaria determinación de los individuos, que como sujetos buscan su realización, sin sujetarse a patrones abstractos de conducta, como lo hizo el racionalismo en el siglo XVII. Tenemos que determinar, ciertamente, cómo es la conducta para después y ante los fallos, sufrimientos y fracasos, ayudar, explicando cómo podríamos lograr mayores realizaciones, contando con la energía de la naturaleza en una nueva teoría política.

3.6.3. *Razón y Acción.* Para Spinoza la razón es una función activa de conocimiento, tal y como podemos ver en la siguiente expresión: “*Aquí trataré, como he dicho, solamente de la potencia del alma, o sea de la razón (5E Prefacio)*”⁵⁰⁰. La razón utiliza las ideas adecuadas o ideas verdaderas. En el TTP Spinoza habla de la razón como la luz natural y establece la oposición entre razón y la revelación. Esta razón, en cuanto que iluminación natural, es común a todos los hombres por naturaleza y es autónoma, en el sentido de que como potencia cognoscitiva discierne ella misma con sus propios criterios, acerca de la información que llega desde afuera en percepción.

Spinoza enumera las características de la razón, hablándonos de que ella produce una comprensión genética de la realidad. Según el filósofo la razón ubica a lo conocido en la trama de relaciones que compone la realidad y capta lo necesario de la realidad. Pero también ubica a la razón en la antropología, diciendo de ella que es conocimiento autónomo y que nos libera de pasiones. Es además, activa, porque transforma al hombre y lo reubica en el sistema social de relaciones y se constituye en la forma de existencia humana por excelencia.

De acuerdo con Peña Echeverría (1989)⁵⁰¹, hemos de considerar en Spinoza dos sentidos del término racional, uno en el cual algo concuerda con la razón humana y el otro, en que todo lo que ocurre puede ser comprendido porque está conectado a una serie causal múltiple y complicada, pero determinable. Sin embargo, la realidad para Spinoza es entendible y racional, aunque no esté de acuerdo con las coordenadas de la razón humana. Igualmente las pasiones, que actúan como agentes determinantes de conducta, no obstante aparecen en la sociedad como irracionales.

⁵⁰⁰ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.353.

⁵⁰¹ Peña Echeverría, Javier. *La filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, España, 1989, p.140.

Según los planteamientos de Alain⁵⁰², nuestra alma puede convertirse en activa, pero sólo puede hacerlo a través de ideas adecuadas por el hecho de que somos individuos en el Universo y por estar sumergidos en una trama de relaciones de infinita variabilidad. Para el filósofo francés es normal que tengamos una gran cantidad de pasiones, mientras que esas pasiones solo pueden ser el resultado de ideas inadecuadas. En ese sentido, Alain destaca que en el alma solo hay ideas, ya que Spinoza reduce todos los modos del atributo pensamiento a las ideas, como formas afirmativas de conocimiento. Pero, dentro de la visión activa de la filosofía de Spinoza, que define a los eventos como causas en acto y no como efectos, podemos entender la gran importancia que tiene para el filósofo la función de la liberación de pasiones, la cual tiene que realizarse dentro de la capacidad del individuo humano de ser afectado, ya que debe permanecer proporcionada, respetando la postura de la esencia individual. Entonces, el proceso de liberación de pasiones supone un aumento de la acción. Las acciones dependen de las ideas adecuadas y en las ideas adecuadas, nuestra alma, como cantidad de potencia cualificada se convierte en la causa de todos nuestros afectos. Si somos dependientes de los acontecimientos externos, si el mundo exterior nos afecta sobremanera, en sus impactos, entonces aumenta nuestra cantidad de pasiones. Nuestra liberación resultará dificultosa, porque disminuye proporcionalmente la cantidad de acción. Por tanto, una idea adecuada del alma⁵⁰³ es aquella que el alma concibe y la enlaza con las demás ideas del sistema del pensamiento, sin que tenga que verse influida por ningún acontecimiento exterior. Cuando conocemos una idea en nuestra alma, conocemos a nuestra alma misma, la cual, según Spinoza, es autónoma e independiente con respecto al mundo exterior. Conocemos nuestra razón, cuando conocemos las ideas que tenemos y cada una de ellas es un microsistema racional de relaciones que evidencia, con su presencia, la estructura de la razón. De ahí que tener una idea adecuada es conocer nuestra razón y conocernos a nosotros mismos. Cuando conocemos una idea y en ella nuestro propio pensamiento, podemos decir que nuestra alma está actuando. Y en la medida en que nuestra alma actúa se libera de pasiones; pero cuando tiene ideas inadecuadas, conociendo las cuales no se conoce a sí misma, permanece muy alejada de su potencia de actuar.

⁵⁰² Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, p.65.

⁵⁰³ *Ibíd.*, p.66.

He aquí una manera que tiene Spinoza de conectar la teoría del conocimiento con la ética, se trata de una forma de enlazar la idea adecuada y el conocimiento de nosotros mismos, a través del conocimiento de esa idea adecuada y la capacidad ética del hombre, que se vuelve activo liberándose de las afecciones del mundo exterior. Esto significa que podemos actuar sobre el mundo, cuando no nos dejamos afectar por él y cuando nuestra imaginación está bajo el control racional, en la idea adecuada o verdadera⁵⁰⁴. Hay que destacar aquí la función ética y la función política del hombre, que es el único que puede conocer la razón y por lo tanto el que tiene la facultad de transformación, en el seno de la colectividad. Solamente uniendo las fuerzas activas individuales, se puede alcanzar la transformación que la realidad necesita para superar sus propias limitaciones.

3.6.4. Razón-Realidad. En Spinoza, no se establece diferencia entre los deseos que se generan en nosotros por la razón y los que se producen por otra causa. Lo importante es que los deseos generan una fuerza que sirve a nuestra conservación y permanencia. Spinoza tiene presente que, para la mayoría de los hombres, son los deseos que se generan en las pasiones los que determinan la acción. El estado de naturaleza no fuera, como de hecho es, si los hombres fueran un imperio especial en el marco del imperio legal de la naturaleza. En tal sentido, Spinoza lo dice de la siguiente manera:

“Los hombres, como ya hemos dicho, se dejan guiar por sus afectos, mejor que por la razón. Del mismo modo, no por el impulso de la razón, sino por cierto sentimiento unánime, la multitud se pone naturalmente de acuerdo y se guía por un espíritu común (TP VI, 1)”⁵⁰⁵.

Spinoza habla entonces de la esperanza o del miedo, como motores de la acción, desplazando a la razón hacia una función meramente comprensiva de la realidad y descartándola como guía de la acción moral o política. Para Spinoza son los deseos los que

⁵⁰⁴ Según Alain, utilizar nuestra razón es de verdadera utilidad para nosotros, porque para Spinoza la virtud queda definida por la acción misma, y como sólo actuamos en la medida en que tenemos ideas adecuadas, entonces nuestra verdadera virtud y lo que de verdad nos interesa más es usar al máximo nuestra razón. Es la razón la que nos lleva a la comprensión de nosotros mismos y del resto de la naturaleza, y cuando comprendemos esto es cuando se ve favorecido nuestro esfuerzo por perseverar en el ser. Por lo tanto, lo bueno es lo que nos ayuda a comprender, porque si no logramos tener ideas adecuadas, permanecemos inseguros, se frena nuestra acción y nuestra esencia se colma de pasiones. Por su parte, las ideas adecuadas, según Alain, excluyen todo deseo que no sea el deseo de comprender. Véase a Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, 96-92.

⁵⁰⁵ Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, pág. 125.

mueven a los hombres, los cuales tienden naturalmente al Estado, porque se sienten bien unificando sus fuerzas, mientras que aislados se sienten débiles y temerosos de las amenazas que puedan hacerse efectivas por fuerzas más poderosas que la suya propia. La razón, sin embargo, juega un papel importante en la dinámica del deseo que mueve a la acción, como cuestión de hecho, ya que podemos hablar de pasiones y de acciones y estas últimas son deseos o apetitos que surgen de ideas adecuadas, que brotan de nosotros mismos por la acción de la razón y de su autosuficiencia. En la concepción spinozista de la antropología, resulta imposible para el hombre alcanzar una potencia plena en la cual todos sus deseos fuesen originados por ideas adecuadas, ya que está dentro de un campo de fuerzas que exceden las suyas como individuo y sus deseos brotan a partir de ideas inadecuadas, produciéndole pasiones y convirtiendo en urgente el desarrollo de la racionalidad, dentro de un plan político y pedagógico.

Spinoza suscribe una relación entre la Ética y el conocimiento, pues relaciona al desarrollo de la razón con la acción que nos lleva a la máxima utilidad, con lo cual no se habla de una racionalidad que cohíbe a los deseos naturales, sino, que concuerda con ellos dentro de lo que hemos visto como un gran sistema en el que se desarrollan subsistemas diferentes, pero coherentes entre sí. En ese sentido el filósofo nos dice:

“La razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza humana y exige que cada uno se ame a sí mismo y busque su utilidad propia, lo que realmente le sea útil y apetezca lo que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano para conservar su ser (4E prop. XVIII, Escolio)⁵⁰⁶”.

En el texto anterior, asistimos a la justificación Ética de la racionalidad humana, en que la razón queda convertida en ayuda para el hombre real, que se mueve por apetitos y que la utiliza como orientadora, con el desarrollo de la vida del hombre en su naturaleza humana. La razón aparece en el pensamiento clásico como freno y control del espíritu, coartando las tendencias y apetitos que se presentan en el hombre y que en la psicología platónica se consideran malos. Esta racionalidad se presentaba difícil de armonizar con el hombre de hecho, haciendo problemática su incursión en la filosofía moral. La posición de Spinoza hizo posible la inserción de la razón en la filosofía moral de manera provechosa y

⁵⁰⁶ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.284.

realista, sin recurrir a definiciones abstractas de la naturaleza humana que luego han servido para enjuiciar al hombre actual y para condenarlo, haciéndolo cargar con el peso de la culpa.

La utilidad a la que Spinoza se refiere y que la razón puede proporcionar es una utilidad muy diferente a la que postula el liberalismo de su época, en pleno mercantilismo, que entiende la materialización de la felicidad, como consumo y adquisición de objetos, frente a lo cual Spinoza hablará de una autoalienación, como lo expresa en el siguiente texto, cuando Spinoza nos dice:

“Nada es más útil al hombre que el hombre, quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez cuanto puedan, en conservar su ser y buscando todos a una la común utilidad. Los hombres que se gobiernan por la razón, los que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres y por eso son justos, dignos de confianza y honestos (4E prop. XXXII)⁵⁰⁷”.

En la proposición anterior, Spinoza muestra la sociabilidad intrínseca de su pensamiento, cuando parte del reconocimiento de tendencias sociales en el hombre, dentro de un plano previo a la razón en que las acciones son inducidas por pasiones. Las pasiones generan necesariamente ideas inadecuadas, dado el amplio espectro de cadenas causales que se entrecruzan en el marco de una naturaleza que, aunque esta bajo leyes, desarrolla un ordenamiento imprevisible. Spinoza no quiere que la razón sea un simple cálculo probabilístico para la realización de tendencias pasionales, que al no ser originadas en ideas adecuadas, con ayuda de la razón, fluctúan y en ocasiones resultan nocivas para la realización de las potencias humanas.

En Spinoza se explica la acción suicida que vemos en individuos y en la multitud, cuando apetece cosas que redundan en la merma progresiva de su potencia, demostrando su alienación y su impotencia, al dejarse vencer por causas externas que afectan su imaginación. Esta es la explicación de cómo pueden las masas buscar, apasionadamente, su

⁵⁰⁷ Ibídem, p.294.

propia destrucción. En cambio, la razón convierte al hombre en libre y autónomo y hace posible una solidaridad racional entre los hombres. A este respecto Spinoza nos dice:

“En la medida en que los hombres están sujetos a las pasiones, no puede decirse que concuerden en naturaleza (4E Proposición XXXIII)⁵⁰⁸”.

El filósofo explica en la demostración, que concordar en naturaleza es concordar en potencia o fortaleza, pero de ningún modo puede haber concordancia en impotencia, en negación ni en pasiones. Esta es una observación pertinente para Spinoza, en la que se da explicación de acciones irracionales, pues nos dice que cuando decimos que lo blanco y lo negro concuerdan en que ninguno es rojo, estamos diciendo que no concuerdan en nada y en una expresión general de este problema, Spinoza nos dice que cuando dos cosas concuerdan sólo en algo negativo, no concuerdan en nada. Por ejemplo una multitud que se une sólo para derrocar un gobierno o para cortarle la cabeza a un rey no concuerda en nada, pues una vez que concluya su «acuerdo por negativo» la multitud se dispersará. Según Spinoza, esto lo ejemplifica la historia cuando después de las exaltaciones populares en el tren de la pasión, no llega una situación más ventajosa para el hombre, como cabría esperar de una concordancia de la multitud. No hay solidaridad para Spinoza si no proviene de la razón, según lo expresa más adelante:

“Los hombres sólo concuerdan siempre necesariamente en naturaleza en la medida en que viven bajo la guía de la razón (4E prop. XXXV)⁵⁰⁹”.

La actuación del hombre sólo puede producirse bajo la guía de la razón y guiados por ella los hombres actuarían necesariamente, según lo que es bueno para su naturaleza, y Spinoza insiste en que cuando habla de la naturaleza no está hablando de un abstracto construido, según intenciones de dominación de las cuales desconfía, sino de la naturaleza de cada hombre individual, mientras que la razón posibilita, entre ellos, una concordancia positiva y real. En el caso de la multitud constituyente que sale del estado de naturaleza, Spinoza nos habla de una concordancia en potencias que se suman para seguridad y protección.

⁵⁰⁸ Ibid., p.294.

⁵⁰⁹ Ibídem, p.292.

3.6.5. *Razón y Estado*. La importancia ontológica de la política se pone en evidencia cada vez que en un momento histórico los hombres piensan, que actuando correctamente pueden alcanzar objetivos de desarrollo y bienestar. Antonio Negri⁵¹⁰ asegura que para Spinoza el proceso constitutivo del ser está en lo político. Sin embargo el Estado de razón, en el que según Spinoza se integran los hombres, no es el resultado de una dialéctica abstracta e idealista basada en falsas oposiciones y buscando reconciliaciones vacías de contenido.

La reflexión sobre los orígenes del Estado de razón resulta pertinente desde el punto de vista en que el estado de naturaleza no es un momento en la historia que los hombres soportan de manera exterior, según los esquemas cartesianos. En Spinoza, el estado de naturaleza está siempre amenazante sobre todo, cuando en el Estado político o de razón no tienen en cuenta ciertas normas que no pueden violarse, sin riesgo de que el Estado se destruya. Para Spinoza hay que contar con una integración de potencias en el Estado, sin que pueda aceptarse una solución abstracta o idealista al estado de guerra y peligrosidad que representa el «estado de naturaleza». Tal es la importancia ontológica de la política, que se evidencia a cada paso de la historia en que los individuos buscan reconocimiento. No obstante, para Spinoza está claro que es el Estado el que establece la norma y su perfección está en la identificación del poder con la potencia de la multitud.

Cuando en la ontología de Spinoza entendemos que la existencia es la que establece la normativa inmanente a la realidad que se perfecciona, estamos entendiendo a la forma del Estado político, como una limitante y una norma inmanente, en el sentido de que es ella la que decide las acciones del *conatus*, representado en el Estado por la potencia de la multitud. Para que haya pasiones colectivas, en esperanzas o temores compartidos, ha de haberse puesto en práctica un secuestro del poder político en el cual todos se sienten afectados, mientras padecen los rigores de fuertes leyes extrañas al interés de cada uno de los integrantes de la ciudadanía. La potencia de la multitud, unificada por el padecimiento colectivo, se verá limitada por la forma política y tendrá tendencia a superarla para lograr la perfección de esa forma política. En tal sentido, dentro de la ontología de Spinoza tenemos

⁵¹⁰ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.322.

que contar con una perfección progresiva de las formas políticas que la guíe hacia la democratización de sus estructuras, de modo que la «potencia de la multitud» se llegue a identificar con el poder político. Sin embargo, podemos señalar que las instituciones representan la existencia efectiva del individuo compuesto del Estado y que en ella consiste, precisamente la normatividad, por cuanto superar las frustraciones por parte de la potencia de la multitud representa seguir el camino de la liberación. No obstante debemos recordar que son las instituciones, como individualidades del cuerpo social, las que se encargan de lograr la fusión entre las pasiones de la multitud que busca sus utilidades y la satisfacción de sus deseos.

Gilles Deleuze⁵¹¹ descubre una relación problemática, entre el estado de razón y el estado de naturaleza, porque por una parte vemos que ambas situaciones no coinciden en el sentido de que el Estado de razón, procura bienestar para el hombre, mientras que el estado de naturaleza no está pensado para ofrecer ventajas al ser humano, quien se desgasta frecuentemente en la lucha de intereses individuales. A pesar de eso, tenemos que aceptar que el Estado de razón se atiene al orden mismo del estado de naturaleza, puesto que lo que busca es lo útil para cada uno de los hombres. Protegerlos en el amor a sí mismos y en que se realice el deseo consciente y esencial de cada uno, así como que se aumente su potencia de actuar.

Deleuze⁵¹² nos llama a no confundir la razón con una instancia que procede por cálculos y artificios, ya que en Spinoza la razón se origina de manera directa y promoviendo la colectividad, en un reconocimiento de los puntos comunes entre los hombres. Es importante destacar que se entra en el Estado, sin que esto implique renunciar a los derechos naturales en el sistema filosófico de Spinoza, porque la contribución que realiza el Estado de razón frente al hombre del estado de naturaleza, está en la composición de un cuerpo superior y de un alma que es también más potente, y que goza de derechos naturales que corresponden a una mayor potencia. Deleuze⁵¹³ considera que algunas esencias han logrado expresarse más plenamente en la existencia. Tales esencias, según Spinoza, se esfuerzan de manera legítima por realizarse en todos sus encuentros y en hacer

⁵¹¹ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.256.

⁵¹² *Ibíd.*, p.252.

⁵¹³ *Ibíd.*, 258.

coincidir todos esos encuentros con relaciones que convengan a sus propias relaciones estructurales, pero los hombres sólo concuerdan entre sí en la medida en que son razonables. Por lo tanto, es imposible hallar concordia entre sujetos que están bajo el dominio de la pasión. Esto significa que la concordancia tiende a ser nula, cuando los seres humanos singulares o masificados se mueven por pasiones, ya que la potencia no se ha generado en función de acuerdos y no podemos contar con una potencia constitutiva sobre la que se pueda apoyar o realizar la liberación del individuo o la comunidad.

Para Spinoza (4E XXXII)⁵¹⁴, los hombres son contrarios los unos a los otros cuando están en manos de las pasiones. En este sentido, la entrada en el Estado depende del aparato pasional, puesto que el estado de naturaleza no ha comenzado los acuerdos de razón. Deleuze cita tres condiciones o móviles posibles para entrar en el Estado de razón. Por una parte descarta el hecho de que el móvil de la asociación sea la experiencia de relaciones con otros hombres ni tampoco se trata de un encuentro agradable a donde se localicen puntos concordantes entre dos singulares. De acuerdo con Deleuze⁵¹⁵ la primera condición es el miedo y la esperanza. Se entiende que es la esperanza de superar un estado de angustia o por lo menos mejorarlo. Como segunda condición, hay que contar con que las potencias no se han sumado de manera natural. Como no son hombres razonables tienen que ceder sus derechos en un pacto a donde se beneficie a todos en detrimento del derecho individual, tal y como lo plantea Spinoza (TTP XVI)⁵¹⁶. En este caso el Estado soberano obliga a los ciudadanos, de pleno derecho, a que entren en acuerdos interhumanos y esto lo logran institucionalizando las relaciones de manera impersonal.

Como tercera y última condición, hay que tener en cuenta que la racionalidad se convierte en el criterio principal para una discriminación, entonces, a partir de la razón los hombres se dividen en libres y esclavos. Los que viven bajo la razón y están liberados de pasiones, y los esclavos que son los que dependen de los sentimientos. En cambio en el Estado civil se discrimina entre justos e injustos, según estos obedezcan las leyes. Spinoza

⁵¹⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.294.

⁵¹⁵ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.259.

⁵¹⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.168.

aclara (TP III, 5)⁵¹⁷, que cuando entramos en el Estado tenemos que abandonar nuestra capacidad de juzgar cediéndole al Estado el derecho a premiar o castigar, haciendo la salvedad de que el pecado y la obediencia son simplemente categorías sociales.

El Estado cumple una función en el proyecto de Spinoza, porque como entidad objetiva afecta a los individuos que forma en su conjunto, y esto puede hacerlo en diversos grados ayudando a la formación de subjetividades más libres o frustrando a los sujetos, ya sea sumergiéndolos en enajenación o coartando su subjetividad. En Spinoza el Estado debe ser un mediador para la realización de la razón porque constituye la realidad objetiva en que se genera la subjetividad.

En Spinoza, si bien la entrada en el Estado se fragua en la búsqueda de seguridad, hay que contar con una pulsión metafísica hacia la realización, que es la que en el individuo demanda seguridad para el desarrollo de la potencia creativa que constituye la naturaleza o esencia de todo lo real. La razón, según Spinoza, no puede estar en contra de la naturaleza y por eso la entrada en el Estado y su configuración estructural se conecta, en Spinoza, con el derecho natural inalienable de los individuos que participan en el acuerdo.

Los individuos se constituyen y piensan a partir de ahí en la sociedad civil organizada políticamente y si es verdad que en Spinoza el Estado protege del azar para el desarrollo de la actividad natural del hombre, no se queda en una función meramente negativa, sino que promueve una situación de orden materialmente mediado en la cual, el sujeto individual humano puede realizarse. En ese sentido el filósofo afirma:

“(...) el fin del Estado político no es otro que la paz y la seguridad de la vida. El mejor Estado, por lo tanto, es aquel en el cual los hombres viven en concordia y cuyas leyes no se vulneran (...) porque los ciudadanos no nacen sino se hacen, por otra parte, los sentimientos humanos naturales son siempre los mismos (TP V, 2)⁵¹⁸”.

Spinoza pone el acento antropológico en la estructura social cuando nos dice que el hombre se hace y que adquiere su talante psicológico en la estructura social. El filósofo quiere defender al hombre de las acusaciones que abundan acerca de la condición

⁵¹⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.158.

⁵¹⁸ Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.122.

deteriorada de su naturaleza, sobre todo en la teología protestante en la cual se destacó muy mucho, en su tiempo, la importancia del pecado original⁵¹⁹.

La importancia política, dentro del proyecto general de Spinoza, depende de la condición de «fragua» que el filósofo le otorga a la comunidad donde se forja la personalidad de los individuos, porque si es cierto que ellos están de acuerdo y ayudados por la razón, en la comunidad se trazan las pautas para la convivencia adecuada a la realización de sus objetivos, las coordenadas están ya trazadas y funcionando, cuando aparece cada generación y queda marcada por la estructura comunitaria.

Ese mismo hombre, producto de su comunidad, es el que tiene que soportar sobre sus hombros individuales y endeble, las responsabilidades acerca de unos actos que, aunque se suponen espontáneos, son ciertamente inducidos. De esto podemos percatarnos si pensamos que la criminalidad, por ejemplo, obedece a patrones contemporáneos que se ejemplifican en individuos codificados por el esquema social. Por el contrario de lo que pudiera parecer a primera vista, esta postura determinista en la cual el hombre es resultado de unas tendencias socialmente establecidas, es doblemente liberadora, porque en primer lugar nos ayuda a descubrir la fallas en la estructura social y por otra parte nos permite corregir para que logremos hombres sanos y felices. También, se libera al hombre de la idea de culpa con la cual aumenta el «quantum» de sus sufrimientos.

El Estado puede promover virtud siempre y cuando goce de derecho absoluto sobre los demás poderes que integran la comunidad. Desde ese centro unificado de poder, piensa Spinoza que sería posible el desarrollo educativo de la racionalidad, gracias al cual los individuos serían más libres y activos, y proclamarían su independencia frente a las pasiones que lo anquilosan y manipulan robándole su subjetividad, cuando la racionalidad no ha sido desarrollada.

⁵¹⁹ Juan Calviño llama a: *«Acordarnos de nuestro miserable estado y condición después del pecado de Adán; sentimiento que echa por tierra toda gloria y presunción, y verdaderamente nos humilla y avergüenza. Porque como Dios nos colmó al principio a imagen suya para levantar nuestro espíritu al ejercicio de la virtud, nos fue dada la razón y el entendimiento, para que llevando una vida santa caminemos hacia la inmortalidad. Más adelante nos sugiere: «No olvidar: El triste y miserable espectáculo de nuestra deformidad, ignorancia, puesto que en la persona del primer hombre hemos caído de nuestro origen».* En seguida llama a los hombres a que consideren su propia miseria y pobreza para que de ella sientan sonrojo y vergüenza. *«Pues no hay nada que apetezca más la natural inclinación del hombre, que ser regalado con halagos y dulces palabras y por eso dondequiera que se oye ensalzar se siente propenso a creerlo, y lo oye de muy buena gana, dado que el hombre siente un desordenado y ciego amor de sí mismo».* Calvino, Juan, *La Institución de la Religión Cristiana*, Libro Segundo, Cap. I: Todo El Género Humano está Sujeto a la Maldición, [En línea], Disponible en <http://www.iglesiareformada.com>, [24/06/11].

En Spinoza se especifica el tipo de paz al que se refiere, cuando hace del Estado el promotor de la paz que el hombre busca, al salir del estado de naturaleza. En ese sentido el filósofo nos dice:

“De un Estado cuyos súbditos tienen tanto miedo que no pueden levantarse en armas, no se debería decir que la paz reina en él sino solamente que no hay guerra. La paz en realidad, no es ausencia de hostilidades, sino una virtud de la cual nace la fortaleza de ánimo (...) a veces sucede que la paz de un Estado depende solamente de la apatía de sus súbditos, conducidos como si fueran ganado o ineptos para nada que no sea la esclavitud. Un país de este tipo tendría que llamarse desierto en lugar de estado (TP V, 2)⁵²⁰”.

Para el filósofo, la paz es sólo un objetivo intermedio y por supuesto no es una meta positiva. Lo que ocurre es que los objetivos compartidos como la paz, que son los que mueven y justifican el comportamiento de las reglas que se traducen en leyes, sólo pueden ser alcanzados en una situación de seguridad que únicamente el Estado está capacitado para proporcionar.

Los poderes económicos y el religioso, que como poderes fácticos compiten con el Estado, no pueden por sí mismos ni aún cuando se unen ofrecer la paz que sólo puede provenir de la estructura política la cual, contando con el poder unificado de todos sus miembros, puede poner en vigencia un ordenamiento determinado. Por lo antes señalado, es por lo que resulta fraudulenta la imposición del poder económico, ya que según Spinoza sería la sustitución de una parte por el todo y además, porque el poder económico necesita del apoyo del grupo, que sólo se puede conseguir a través del poder político debidamente unificado. La supremacía del poder económico sólo puede imponerse corrompiendo o derrocando al poder político, pero cuando este último se corrompe, sus agentes incurren en un crimen de «lesa patria».

Sólo dentro de la paz y la seguridad del Estado, según lo enfatiza Spinoza, es cuando los objetivos positivos del hombre y de acuerdo a las tendencias que hereda del resto del sistema natural, pueden ser alcanzados. Spinoza establece esos objetivos y nos habla de entender el estado de cosas y de dominar las pasiones. La concordia es entonces el

⁵²⁰ Ibídem, p.122.

fin político principal, según nos explica el filósofo en el siguiente texto, cuando se refiere al Estado:

“Además hay que tener en cuenta su fin y fundamento que como ya demostramos, no es otro que evitar apetitos desbordados y contener a los hombre en los límites de la razón, en tanto que esto puede hacerse para que vivan pacífica y concordemente, cuyo fundamento, si se destruye, fácilmente arruina todo el edificio (TTP Cap. XVI)⁵²¹”.

En el texto precedente Spinoza advierte sobre el papel del Estado, como ente de equilibrio, cuyo rol fundamental es actuar como muro de contención en contra de las apetencias individuales, aquellas que generalmente desbordan los límites de la razón y pueden llegar a destruir la concordia, como fundamento de la estructura estatal. Estructura que se vendría abajo, como bien lo señala el filósofo, como consecuencia de la desarmonía que se genera en un Estado fuera de control.

Spinoza habla de la sujeción de los gobernados a la autoridad incuestionable del Estado y explica la diferencia entre un ciudadano obediente de la ley y un siervo, para explicar que la esclavitud consiste en la dependencia frente a las pasiones, mientras que la libertad depende del esclarecimiento que sólo puede provenir del Estado. Pero en Spinoza se sugiere la conciencia de que es muy difícil el desarrollo de las capacidades intelectuales, en un ambiente en que los valores racionales no son compartidos y por tanto no ruedan convenientemente por la comunidad.

3.6.5.1. Libertad y Razón. La libertad en cuanto que independencia y autonomía sólo puede ser alcanzada a través de la razón, pues es la razón la que logra la concordia entre los individuos así como la independencia con respecto de las pasiones, por eso para Spinoza el Estado más poderoso es el que está fundamentado en la razón. En ese sentido nos dice:

“(…) el hombre más poderoso y el más libre del estado naturaleza es aquel que se deja guiar por la razón. Así la República más poderosa y más libre será aquella que tome la razón por fundamento y por regla de acción. Pues

⁵²¹ Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.62.

el derecho de la República está determinado por el poder de la multitud, que se conduce como si tuviere un solo espíritu, pero esta unión de las almas sólo es concebible si la nación se propone precisamente como fin esencial aquel que la sana razón enseña que es más útil para todos los hombres (TP III, 2)⁵²²”.

En la cita anterior, vemos a la libertad definida como independencia porque en Spinoza está claro que no se es libre frente al Estado sino en el Estado, que ha de ser poderoso en el sentido de tener el poder como fuerza resultante de todas las potencias individuales que se mueven, según la concepción física de la potencia, en el mismo sentido y dirección. Además, se manifiesta un paralelismo individuo-estado con el cual el filósofo establece la coherencia de un sistema político que comienza en el individuo y termina en la propuesta de un «Estado de Estados» como universal concreto. El Estado más perfecto será el más poderoso y más independiente y ha de basarse en la razón tanto para el planteamiento de los objetivos como para la indicación de los medios con los cuales esos objetivos racionales serán alcanzados, a fin de que no provoquen discordia o fisuras en la voluntad política de la multitud. El Estado fuerte ha de lograr que la multitud que lo constituye camine con una sola mente pero para Spinoza esto sólo es posible, cuando es la razón la que propone las metas compatibles en torno a las cuales, las fuerzas se pueden unificar.

Para Spinoza el Estado, como entidad, tiene poder inductor de pensamiento sobre los individuos y por tanto en sus manos está el desarrollo educativo de la razón individual. En ese sentido nos dice:

“Parece pues cierto que la práctica de la piedad, la tranquilidad de ánimo, y la bondad, que la razón enseña no se podrían ejercitar más que en el seno del Estado. A su vez, la multitud no podría ser conducida como si lo fuese por un solo espíritu, según lo exige todo Estado, más que adoptando una legislación fundada sobre los preceptos de la razón (TP Cap. II, 21)⁵²³”.

En el texto citado Spinoza destaca la función constitutiva del Estado y la importancia de la política dentro de su sistema filosófico con el que se propuso analizar al hombre en su realidad, para colaborar con él aportando una teoría que pudiera orientarlo en

⁵²² Spinoza, B., *Tratado Político*, 3ª Edición, Traducción Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos S.A., Madrid, 1996, p.159.

⁵²³ *Ibíd.*, p.154.

sus encrucijadas. La unidad política del Estado ha sido propuesta por el filósofo, como el espacio de un intercambio antropológico en que el hombre determina su historia, y sobre el cual los intelectuales han de trabajar por la racionalización estructural de las relaciones. De modo que se produzca el nacimiento de un hombre nuevo que, aunque individualizado, camine hacia su libertad más solidarizado con los demás, de manera más resuelta, segura y feliz.

3.7. El Método.

El pensamiento político de Spinoza ha sido considerado como un discurso no metodológico, en el sentido en que se inicia criticando la metodología instrumental de Descartes, y desde el momento en que el filósofo hace depender el método de los contenidos de la investigación. Sin embargo, Spinoza recurre al método geométrico en protesta contra Descartes, que prefería el método analítico y que se burlaba del método de la geometría, mediante el cual se pretendía deducir todo el conocimiento de axiomas escogidos al azar.

La importancia de un método para la filosofía ha sido resaltada desde la antigüedad clásica y sobre todo en la modernidad, en que se insiste en la aplicación de los modelos matemáticos a un discurso que había alcanzado gran complejidad en el Medieval, y que quería ser aclarado en las manos de los filósofos modernos, que aspiraban a caminar con pasos seguros hacia una nueva era de la filosofía. Esto lo podemos apreciar en Descartes, cuando nos dice, en un fragmento del discurso del método lo siguiente:

“Estas largas cadenas de razonamiento, tan simples y fáciles, de las que los geómetras acostumbran a sentarse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión de imaginarme que todas las cosas que pueden caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen entre sí de la misma manera y que, con tal de que uno se abstenga solamente de recibir como verdadera ninguna que no lo sea, y que se guarde siempre del orden que es necesario para deducir unas de otras, no pude haberlas tan alejadas que no se llegue por fin a ellas, no tan ocultas que no se las descubra⁵²⁴”.

⁵²⁴Descartes, René, *Discurso del Método*, Traducción de Víctor Florián B., 3ª Reimpresión, Editorial Panamericana, Colombia, 2002, p.38.

La confianza en el método geométrico fue compartida por los filósofos del siglo XVII y tanto para Leibniz⁵²⁵ como para Spinoza y Hobbes, la geometría era el ejemplo de conocimiento riguroso con el que soñaban, libre de supuestos dudosos y de compromisos teóricos. La geometría permitía aclarar las cosas y relacionar los elementos de la realidad a que los había llevado al análisis. Ernst Cassirer, sin embargo, destaca las diferencias entre Spinoza y el método instrumental de Descartes, a partir del momento en que Spinoza supera la función jurídica que tenía el método, en la filosofía cartesiana⁵²⁶. Este autor Destaca la condición de modelo que representa el método para Descartes, una función que va a determinar, de manera previa, cuáles son las condiciones que debe cumplir el conocimiento para que se considere válido y que pone condiciones previas a la verdad. Mientras que Spinoza piensa que la verdad, como condición a priori es la que establece el camino de la investigación. La idea como sistema de leyes que funcionan en coherencia, presenta los canales de la investigación de la realidad que se muestra en ella de manera directa e inmediata. En el TIE Spinoza reconoce la importancia del método para el logro de un discurso filosófico válido y consistente.

Podemos ver a Meyer, que presenta los Principios de Filosofía Cartesiana (PFC), explicar las preocupaciones que tienen Spinoza y sus compañeros del círculo⁵²⁷, por la validez del discurso filosófico, en tal sentido nos dice:

“No hallará usted casi ninguna disciplina a excepción de la matemática que esté redactada según el método, sino que según otro casi totalmente distinto, en el que todo se revuelve mediante definiciones y divisiones, continuamente encadenadas una con otras y mezcladas por doquier con preguntas y explicaciones (...) nada de lo que proponen lo demuestran con razones apodícticas, sino que tan sólo se esfuerzan en avalarlo con verosimilitudes y argumentos probables. De esta forma publican un enorme párrafo de gruesos volúmenes en los que no se encuentra nada sólido y cierto, sino que todo está lleno de disputas y discordias⁵²⁸”.

⁵²⁵ Leibniz, G., *Discurso de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid. España, 1994, 135 pp.

⁵²⁶ Cassirer, Ernst, *El problema del Conocimiento*, Vol. II, Fondo de Cultura Económica (FCE), Vol. II, México, 1999, p.9.

⁵²⁷ El «círculo de estudios» en la ciudad de Ámsterdam, en el que los intelectuales y científicos desarrollaban sus propias interpretaciones de la realidad a distintos niveles de la cultura.

⁵²⁸ Mayer, Luis, Prefacio, en Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), Traducción de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.128.

La ponderación del método axiomático deductivo se hace aquí evidente, y el proyecto de trazar un discurso que se desarrolle dentro de un sistema de control riguroso para las cuestiones políticas, está trazado en estas líneas en que se rechaza el caos en que según nos dice Spinoza se ha convertido la filosofía, combinando razones con opiniones sin fundamentar y sin base epistemológica sólida, que da lugar a discusiones estériles que terminan por desacreditar la filosofía y por anular su labor desalienante.

El modelo matemático mientras ofrece el rigor deseado, evade a la cualidad reduciéndola cuantitativamente y cuando se logra la plena inteligibilidad matemática de los fenómenos estudiados estos quedan homogeneizados y despojados de sus notas cualitativas.

Las matemáticas llevan el caos al orden (1E Apéndice)⁵²⁹ y reducen el cuerpo de la experiencia múltiple a elementos simples, de los cuales se puede tener plena evidencia al presentarse aislados y sin confundirse con los demás componentes estructurales de lo dado, por lo cual el pensamiento del siglo XVII tiene fuerte tendencia en general a la matematización de la realidad para su definición y control cognoscitivo, utilizando el modelo deductivo de la geometría de Euclides para resolver en un solo Universo teórico dentro de la idea del ciencia unificada, todos los problemas que se presenten como subconjuntos de un sistema general de la ciencia, que formalizado y axiomático, arranque de cierto conjunto de verdades evidentes o principios generales, que son los que van a definir a la realidad y diciendo qué características tiene, discernir lo que es real de lo que no lo es.

3.7.1. Síntesis y productividad. Mientras el método matemático puede ejecutarse a partir de dos vías opuestas es decir, el análisis y la síntesis, y Descartes tiende hacia el análisis pensando que el método correcto es el que nos lleva al descubrimiento de la verdad, Spinoza prefiere la síntesis⁵³⁰. El filósofo piensa que tiene que haber un conocimiento previo para que podamos hablar de método y piensa que lo primero que hace el método es reconocer a la idea verdadera, que Spinoza llama idea adecuada. Esa idea adecuada será la que nos permite razonar correctamente. Según Alain, el conocimiento en Spinoza es un

⁵²⁹ En Spinoza el orden es imaginativo y depende de la trascendencia del pensamiento sobre la materia. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.101.

⁵³⁰ En el discurso de método, segunda parte, Descartes confiesa sus intenciones de revisar para neutralizar todos los contenidos de conocimiento que están establecidos

conocimiento reflexivo; mientras conocer acontecimientos es para el hombre tener conocimientos inadecuados, conocer las ideas es potencia. Los hombres que conocen las ideas que tienen, son hombres que no necesitan el miedo y la esperanza para actuar. Pueden actuar bien, ser buenos y justos, sin recurso a las pasiones. Para Alain, sin embargo, lo verdadero no depende de ninguna otra cosa, sino que lo verdadero tiene que ser verdadero en sí, y es por eso que se dice que en Spinoza el conocimiento es reflexivo. Conocer la verdad no es como en Aristóteles, hacer un juicio verdadero, sino que en Spinoza el punto lógico de más importancia es la verdad. Poder penetrar una verdad, para conocerla en su lógica interna, es el objetivo de todo método. A partir de ese conocimiento verdadero Spinoza propone la deducción y nos habla del método intuitivo, que es el tercer género de conocimiento y en el que hombre alcanza la libertad. Según Alain, a través de las ideas adecuadas podemos llegar a Dios, porque Dios es la respuesta a el por qué tenemos las ideas que tenemos. Es la idea de Dios la que hace que lo verdadero sea verdadero y por eso toda verdad nos lleva a un conocimiento inmediato de Dios. Alain apunta algo que debemos tener en cuenta, puesto que nos dice que «todo sentimiento debe contener alguna idea verdadera». Por tanto, de cada una de las afecciones de nuestro cuerpo, podemos llegar a tener una idea clara. Por tanto, tener un sentimiento, es tener una idea de una modificación de nuestro cuerpo, por eso de cualquier emoción podemos llegar a la idea de Dios, y resulta que este es el requisito de todo conocimiento adecuado. En el conocimiento adecuado el alma se regocija, porque ve su capacidad de actuar y es así como los sentimientos pueden regocijar al hombre y nos llevan a acompañar nuestros sentimientos con la idea de Dios.⁵³¹.

En Spinoza el método de la filosofía es reflexivo y tiene su punto de partida en las ideas verdaderas, para llegar desde ellas al conocimiento de nuevas cosas hasta el presente desconocidas, en tal sentido el filósofo nos dice:

“Hay que advertir que no se producirá una búsqueda al infinito, es decir, que para hallar el mejor método de investigar la verdad, no se requiere otro método para investigar el método de investigar; y para investigar el segundo método, no se requiere un tercero y así al infinito, puesto que de este modo no se llegará al conocimiento de la verdad (TIE, I, 30)⁵³²”.

⁵³¹ Véase a Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, p.102-111.

⁵³² Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.86.

Spinoza muestra que en Descartes se parte de un método para llegar a la verdad y que la idea de un método desconectado de la realidad es una idea vacía, por lo represiva, como lo afirma el filósofo en el texto precedente.

Según Macherey⁵³³, Descartes en su exceso de rigor puso en duda todos los conocimientos científicos hasta su momento⁵³⁴, y llevó a la ciencia hasta el cero para partir desde allí a derivar ideas en un orden racional y necesario. Pero para Spinoza, lo primero que tenemos que conocer es nuestro propio entendimiento y no podemos entender nuestro propio entendimiento, sino tenemos algo que entender. Por tanto, la idea verdadera es necesaria, como punto de partida en Spinoza, que va a consistir en una idea de esa idea. Según Macherey, Spinoza no parte de un principio absoluto e inamovible, sino que el método de Spinoza es un método constructivo que construye la verdad de manera sintética. Y la verdad que utilizó como punto de partida, resulta perfeccionada en el proceso de investigación. El investigador, por lo tanto, no aclara zona de una verdad previa, sino que la verdad misma resulta transformada en el proceso de investigación, en este sentido Macherey⁵³⁵ destaca que Spinoza es completamente contrario a Descartes. Para Spinoza el método debe partir de la realidad, por eso nos dice que:

⁵³³ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.23.

⁵³⁴ En el Discurso del método, segunda parte, Descartes confiesa sus intenciones de cuestionamientos, para revisar las bases de toda la cultura occidental, de la siguiente manera: «*No era razonable que un particular intentase reformar un Estado, cambiándolo todo desde los fundamentos, y derribándolos para levantarlos después; ni tampoco reformar el cuerpo de las ciencias, o el orden establecido en las escuelas para su enseñanza. Pero, por lo que toca a las opiniones que había aceptado hasta entonces, lo mejor que podía hacer era acometer de una vez la empresa de abandonarlas, para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo, cuando las hubiese sometido al juicio de la razón. Y Creía firmemente, que por este medio lograría dirigir mi vida, mucho mejor si edificaba sobre nuevos cimientos, que si me apoyara, exclusivamente, en los principios que me dejé inculcar en mi juventud, sin haber examinado nunca si eran o no, ciertos*». En este texto vemos que las intenciones de cuestionamiento no son contundentes y no llegan a la base de la cultura para el intento de transformación que el filósofo se propone. Sin embargo, las intenciones de revisión se exponen con respecto a las opiniones aceptadas, advirtiendo que no se intentan transformaciones políticas, ni alteraciones realmente contundentes, incluso se avisa que se van a retomar los puntos cuestionados. Nótese que Descartes se confiesa no estar seguro de las verdades que se aceptan, lo cual llama la intención de Spinoza, tal y como lo refleja el filósofo holandés en el TIE, cuando dice que el que sabe, sabe que sabe, y este saber regresa hasta el infinito. Véase a Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza Editorial, Madrid, España, en combinación con La Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, Traducción de Risieri Frondizi, 1995, p.29.

⁵³⁵ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.24.

“El método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente (TIE I, 4)⁵³⁶”.

Macherey, plantea reflexiones interesantes sobre el método en Spinoza, ya que este autor coloca la constitución, como vertiente ética de la filosofía de Spinoza, en el seno de la teoría del conocimiento. El autor considera que en Spinoza es muy importante el aspecto reflexivo porque lo primero que nos recomienda conocer, como dijimos más arriba, es nuestro propio entendimiento y para ello debemos tener ideas. Pero esas ideas de la que partimos, son nociones rústicas y puntos de partidas necesarios con los cuales se inicia la investigación, pero las mismas resultan transformadas, a lo largo del desarrollo de la investigación, puesto que no son principios absolutos. El método de Spinoza no busca un orden fijo ni un fin. Y mientras Descartes puso la ciencia en cero para desde ahí buscar ideas con que fundar una nueva sabiduría, para una nueva ciencia, lo hizo siguiendo un orden racional y necesario, establecido previamente. En Spinoza ocurre todo lo contrario; es el uso, el ejercicio, de manera sintética, el que perfecciona los instrumentos de investigación, siendo la idea el más importante de todos. El orden en Spinoza no se establece desde el principio, sino que el investigador descubre cómo se va produciendo el conocimiento, porque hay un único orden, que es el que controla la producción de las ideas y de las cosas de ahí que, siguiendo el camino en el que están conectadas las ideas, Spinoza descubre cómo se producen las cosas. El conocimiento en Spinoza es un proceso de producción, a donde se parte de una idea, pero es una idea la que va a transformarse a lo largo de ese proceso de producción de conocimiento⁵³⁷.

3.7.2. *La idea verdadera.* Para Spinoza⁵³⁸ todo el método depende de la potencia de pensar que se manifiesta en cada idea. Las ideas son objetivas y cada una es un micro universo que representa una forma de vida. Las ideas son sistemas coherentes en sí mismas, son completas y en su coherencia establecen sistemas de relaciones que nos permiten

⁵³⁶ *Ibíd.*, p.89.

⁵³⁷ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, p.23-25.

⁵³⁸ Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, p.22.

movernos acertadamente en el descubrimiento de su lógica interna. Aristóteles⁵³⁹ da más importancia, en su lógica, al juicio como concatenación entre dos ideas, una subjetiva o sustancial y la otra predicativa o cualitativa, y de esa relación depende el valor de verdad de su proposiciones. Pero en Spinoza, la idea es primordial con respecto al juicio, porque conocer una idea no es solamente entrar en su lógica interior, sino movernos entre las distintas ideas que forman el sistema completo del pensamiento. Spinoza supera a Aristóteles en el establecimiento de la idea como punto de partida del método y por haber puesto a la verdad en el concepto antes que en el juicio. La postura de Spinoza, evita el contraste entre los objetos corporales y sus ideas, y cuando Spinoza pone la verdad en la idea en cuanto afirmativa, conecta a la epistemología con la ética y a la ética con el conocimiento, para completar el determinismo que abre los caminos para la liberación del hombre que a partir de ahora podrá conocerse a sí mismo, progresivamente, como parte de la realidad. Por otra parte la idea es un instrumento peligroso, pues como no tiene capacidad de comparación, como ocurre con el juicio, una idea incompleta, falsa o ficticia, puede desencadenar toda una lógica de la ficción.

Según Alain⁵⁴⁰, la idea verdadera es el punto de partida de toda metodología, en Spinoza. La idea verdadera, se distingue de la falsa por algún carácter intrínseco a ella misma, ya que no es la conformidad con algún objeto externo lo que nos permite reconocer la idea verdadera. Una idea verdadera, según Alain⁵⁴¹, parafraseando al Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE), no espera para ser verdadera a que el objeto que ella representa exista en el mundo. Esto confirma que el valor de verdad de la idea verdadera es intrínseco a su propia constitución, y no depende de la existencia de ningún objeto exterior a ella. Pensemos en la idea de un objeto que todavía no ha sido llevado a la existencia, por ejemplo, la idea de una casa singular, antes de que se construya. Esa idea es verdad en sí

⁵³⁹ Aristóteles en el de Interpretaciones (16 a 33-12 a 2), dice que sus estudios de lógica se van a concentrar sobre el discurso apofántico, que quiere decir declaración o enunciación. En este caso se refiere al uso del lenguaje que empleamos para hacer oraciones que bien pueden ser falsas o verdaderas. En su lógica Aristóteles se va a concentrar en ese tipo de discurso, aclarativo que describe un estado de situación y que puede ser verdadero o falso en la medida en que concuerde con ese estado de situación. Esto muestra que la lógica en Aristóteles tiene una intención básicamente instrumental, como ayuda e instrumento para la construcción de la ciencia, como lógica aplicada y metódica. Véase a Deaño, Alfredo, Introducción a la lógica formal, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, p.22.

⁵⁴⁰ Alain (Émile-Auguste Chartier), *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2002, p.29.

⁵⁴¹ Ibídem, p.33.

misma y ponerla en práctica, a través de una cadena de causas materiales y eficientes es lo que la va llevar al mundo. Por tanto, según Spinoza, la idea verdadera depende de la potencia que tenga el intelecto para pensarla.

Dado que el conocimiento experimental está sujeto al azar, puesto que depende del concurso de innumerables causas que no podemos conocer y que además dependen de la fortuna, podemos decir que el mejor de los métodos es el que conoce a la idea verdadera y el que llega a determinar su lógica interna. Sin embargo, desde el punto de vista de Spinoza el mejor método para elaborar la ciencia de Dios, del hombre y de la felicidad debe parecerse tanto como sea posible, en orden y rigor de las demostraciones a un tratado de geometría. Pero las demostraciones deben partir de una idea verdadera, por lo tanto lo que hace verdadera a una deducción correcta es que cada cosa se conozca como engendrada por otra y esta a su vez por otra, estableciendo una cadena causal, pero al fin del proceso será preciso que alguna cosa sea verdadera por sí misma. En ese sentido la deducción misma lleva implícita la idea de una verdad que sea conocida por un método distinto de la deducción, porque si no, nos embarcaríamos en una regresión al infinito.

Según Alain, es precisamente la idea la que justifica la deducción por lo que debemos considerar que ninguna idea es falsa en sí misma, a pesar de que nosotros tenemos ideas falsas. Para Alain, antes de que una idea sea falsa, es preciso que sea verdadera, pero esa idea para nosotros puede ser mutilada o incompleta y podemos completarla a través del reforzamiento de nuestra energía y potencia de pensar. A esto es lo que se llama procedimiento educativo, o potenciación en la capacidad de pensar que nos lleve a tener ideas claras. Es importante tener ideas claras, porque las ideas en sí mismas, son todas verdaderas, mantienen relaciones entre sí (lo que Platón llama el mundo de las ideas)⁵⁴². Y el ser para sí de cada idea, supone que todas son perfectas y que entre sí componen un pensamiento perfecto que puede ser pensado, aunque sea en partes, por cada uno de los

⁵⁴² Al final del libro sexto de la *República*, Platón habla del mundo de los inteligibles. Establece varios grados de inteligibilidad y nos habla de la geometría, haciendo notar que las ideas son objetos al cual los hombres llegan utilizando la razón y partiendo de las imágenes sensibles, que conocen por opinión. En este fragmento se muestra la dialéctica ascendente de Platón, que parte del singular que conoce por opinión, y busca el modelo de la idea que Platón llama inteligible. Después, habla de la segunda clase de inteligibles y dice que el alma las comprende inmediatamente, por el razonamiento, haciendo algunas hipótesis que no considera como principios, sino como puntos de apoyo que utiliza para elevarse al primer principio, que es independiente de toda hipótesis. En este texto, Platón muestra mucha concordancia con la posición epistemológica de Spinoza, que parte de las hipótesis que posteriormente se completan, y se perfeccionan a lo largo de la investigación. Véase a Platón, *La República*, Editorial Panamericana, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1996, p.265.

seres pensantes. De modo que la idea verdadera de la que hemos partido en la deducción, contiene necesariamente el pensamiento perfecto del que nuestro pensamiento es sólo una parte. Para Alain⁵⁴³, definir la verdad inmediata es definir a Dios, como pensamiento infinitamente perfecto. Sin embargo en Spinoza está claro, como hemos dicho anteriormente, que el mejor método es el que sigue el orden de la realidad. Spinoza establece, además, que a aprender se aprende aprendiendo, pues en la medida en que la mente entiende más cosas adquiere, a través de esas cosas que ha entendido, nuevos métodos para entender nuevas realidades. Para Spinoza el método se reflexiona sobre la realidad y no es posible concebir un método abstracto y desconectado de aquello que va a ser conocido.

Baruch de Spinoza rechaza la duda como método correcto tal y como lo utiliza Descartes, quien a través de ella busca una idea de la cual no le sea posible dudar, y a partir de esa idea se dispone a validar a las demás ideas. Para Spinoza lo verdadero es aquello cuyo contradictorio no se puede concebir, pero Descartes no acepta la validez lógica de la tautología, ya que dudó de la razón por ante la cual la validez de un conocimiento tiene que ser contrastado. En la conciencia de una paradoja, Descartes se dio cuenta de que la instancia que todo lo juzga no puede lógicamente, a su vez, ser juzgada. El haber llegado a la razón a través de la fe es una forma de asentir a la ley de regresión, en que hemos de asumir como verdadero, un punto de partida que no puede tener antecedentes justificativos porque entonces no sería “*punto de partida*”. En el método de Spinoza no se trata de llegar a una idea nueva sino de reflexionar acerca de las ideas que ya tenemos. En ese sentido afirma:

“Quien tiene una idea verdadera, sabe al mismo tiempo que tiene una idea verdadera y no puede dudar de la verdad de eso que conoce (2E prop. XLIII)”⁵⁴⁴.

Spinoza cuestiona aquí el método cartesiano al afirmar que el que tiene una idea verdadera no puede dudar de la verdad de lo que conoce, pues mientras para Descartes y sus seguidores modernos el método se centraba en la comprensión de la potencia del entendimiento, para Spinoza el método depende de una realidad extra subjetiva y consiste

⁵⁴³ Ibídem, p.35-41.

⁵⁴⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.159.

en la comprensión del orden de la naturaleza en la cual, las cosas aparecen conectadas en medio de un trabazón de relaciones interdependientes.

En las reflexiones de Alain se pone poca atención a los aspectos prácticos en la metodología de Spinoza así como a la tendencia constructiva en la que Spinoza sigue el sentido de la producción natural de manera sintética, partiendo de una base en una idea que se complementar en el desarrollo de investigaciones.

Cuando Spinoza estudia el entendimiento como punto de partida, lo hace para descubrir el «ritmo productivo». Eliminar las ficciones y supuestos previos a la investigación es un objetivo a conseguir a partir de la aplicación correcta del método de investigación filosófica propuesto por Spinoza. Muchas ficciones frenan el entendimiento y para el filósofo la consideración de la posibilidad, como categoría ontológica, es una de esas ficciones que hacen peligrar el conocimiento adecuado de la realidad.

Una de las ficciones que afectan, obstruyendo nuestro entendimiento, es pensar que las cosas pudieran ser diferentes de cómo son. Spinoza entiende lógicamente a los conceptos modales y lo posible es aquello cuya existencia no implica contradicción a que exista o a que no exista, pero cuya necesidad o imposibilidad de existir depende de causas que nos son desconocidas, mientras fingimos su existencia. En el posible de Spinoza, la necesidad o imposibilidad de existir depende de causas externas que no conocemos, lo cual posibilita que finjamos su existencia. Si conociéramos la necesidad o imposibilidad de existir de una cosa, no podríamos fingir nada acerca de ella. En este sentido es igual que para Kant⁵⁴⁵, no hay posibilidad ontológica sino epistemológica, pues si tenemos conocimiento de las causas, en el caso de efectos resultantes de causas externas, tendríamos que aceptar la necesidad del evento o su imposibilidad. Dos polos lógicos en que se debate la realidad, dentro del sistema filosófico spinozista, como lo expresa el filósofo más adelante cuando afirma:

“Cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir y cuanto más entiende, más disminuye ese poder (TIE II, 58)”⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵ Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Vol. I. Ediciones Orbis, S. A., Barcelona, España, 1983.

⁵⁴⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), Traducción de A. Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.98.

Aquí Spinoza establece una relación directamente proporcional entre ficción e ignorancia. Por tanto, la ficción depende de la ignorancia que con respecto del estatus ontológico de un objeto cualquiera, puede tener un sujeto empírico o singular. Esto nos sugiere la función de la educación y del desarrollo de las habilidades del entendimiento para determinar las causas que provocan en un evento, su necesidad o imposibilidad. Tendríamos poca tendencia a fingir realidades, si pudiéramos dominar a la realidad cognoscitivamente, y muchas suposiciones absurdas se evitarían, si conociéramos más y mejor la naturaleza humana y su realidad natural.

En lo que respecta a los planteamientos de W. G. Leibniz (1646-1216)⁵⁴⁷ Spinoza parece sugerir un desconocimiento de la naturaleza del alma que lleva a suponer ficciones, como confundirla con un Dios creador de la secuencia de los fenómenos, en un orden determinado y así, partiendo de una ignorancia originaria de la naturaleza del alma se supone una ficción como punto de partida que genera toda una secuencia de absurdos. El filósofo está denunciando aquí la falta de valentía que implica la creación de posturas incoherentes, a partir de una ficción inicial que como hemos visto, depende de un conocimiento deficiente de la realidad.

Spinoza piensa, como los mecanicistas, que si una cosa se divide mentalmente en todas su partes simples y se atiende a cada una parte por separado, desaparece la confusión. El método será entonces sintético deductivo, pues el conocimiento es un sistema de verdades ordenadas de las causas a los efectos. Y en cuanto a las definiciones, Spinoza prefiere las genéticas que incluyen la causa próxima del objeto producido.

3.7.3. *El método político.* Muchos especialistas en el sistema de Spinoza se preguntaron si el filósofo utilizó métodos diferentes al elaborar la *Ética* y los *Tratados Políticos*. La *Ética*, por ejemplo, fue elaborada por un método geométrico que se confeccionó entre axiomas, corolarios y teoremas⁵⁴⁸. Este método geométrico de la *Ética* es muy riguroso y según Gilles Deleuze⁵⁴⁹ en esa obra se presenta una doble corriente que

⁵⁴⁷ Leibniz, Godofredo Federico, *Discurso de Metafísica*, 1ª Edición, versión de Julián Marías, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1994, 135 pp.

⁵⁴⁹ Deleuze, Gilles, Spinoza: *Filosofía Práctica*, Fabula Tus Ques Editores, Traducción de Antonio Escotado, Barcelona, España, 2001, 158 pp.

genera una fuerte tensión argumental, por una parte el sistema de axiomas, definiciones y teoremas cuya verdad apodíctica tiene que ser demostrada y por la otra, la corriente más libre y espontánea que significa la secuencia de escolios en los cuales el filósofo toca, generalmente, el suelo material del fáctum y conecta las conclusiones lógicas y apodícticas con los casos eventuales de la experiencia. Experiencia que enriquece con espontáneas y ardientes reflexiones acerca de las eventualidades. Deleuze habla, de un collar de escolios que parecen tener, como cadena volcánica submarina, conexiones soterradas, en un discurso paralelo a la lógica deductiva de las proposiciones que han de ser demostradas a golpe de concatenaciones lógicas. Además, los prefacios pasan a la historia del ejercicio crítico, como si el libro sostuviera la tensión de un triple pulso de desarrollo y la intención aparente de transitar desde la metafísica hasta la política, sacudiendo a cada paso las cadenas de los compromisos con el *estatus quo*, representados por la filosofía precedente.

En los tratados políticos (TTP-TP) Spinoza nos deja caer el peso de los acontecimientos externos. Por ejemplo, en el TTP podemos aislar dos partes, pues mientras en la primera parte se tratan de cuestiones de exégesis bíblica y las relaciones entre la fe y la razón, en la segunda parte se trata del problema que se le plantea al hombre para decidir entre la razón y las escrituras. En un fragmento de la carta a Oldenburg se refiere a los motivos que le han llevado a la reducción del TTP, por lo que le hace saber lo siguiente:

“Yo estoy redactando un tratado acerca de las escrituras, las razones que me mueven a ello son: Los prejuicios de los teólogos, pues sé que ellos son lo que más impiden que los hombres se consagren a la filosofía. La opinión que tiene de mí el vulgo, acusándome de ateísmo y me siento forzado a desecharla en cuanto pueda. La libertad de filosofar y expresar lo que pensamos, deseo afirmarla por todos los medios, ya que aquí se suprime totalmente a causas de la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores (Carta 30)⁵⁵⁰”.

En esta carta Spinoza está manifestando sus objetivos, las causas finales que lo han movido a abordar el tema de las relaciones entre la religión y la filosofía en un tratado que se ocupa, además, de la relación entre la religión y la política. Al filósofo le preocupa también, la manipulación de los teólogos, porque sabe que el control dogmático de los

⁵⁵⁰ Spinoza, B., *Correspondencia.*, Alianza Editorial, Madrid, España, Traducción de Atilano Domínguez, 1988, p. 231.

temas que explican la realidad llega necesariamente a la justificación de una política autoritaria y que la trascendencia justifica poderes desconectados de la potencia popular, adonde el hombre no puede alcanzar su liberación por más que se debata y se esfuerce, en el seno de comunidades divididas. Además, en el texto que comentamos, Spinoza despliega una defensa activa de la libertad de expresión y manifiesta asimismo sus deseos de cuidar su propia imagen.

El Tratado Teológico Político va dirigido, principalmente, a los cristianos liberales de Holanda y en él Spinoza quiso poner en claro las enseñanzas que la Biblia tiene para los hombre de todos los tiempos, evitando los prejuicios que han incidido en las Sagradas Escrituras, desde interpretaciones filosóficas que encuadran textos escogidos en los marcos teóricos de su propia perspectiva analítica. Según el filósofo, para estudiar las Sagradas Escrituras y sacar provecho de ellas lo primero que hay que hacer es eliminar los prejuicios racionales que han pasado ya a la conciencia colectiva del lector extrafilosófico, y en segundo lugar, Spinoza piensa que es necesario eliminar de los textos todo lo accidental para obtener así una doctrina práctica que busca la obediencia de Dios, por justicia y caridad. Spinoza piensa que la Biblia no puede entrar en contradicción con la filosofía, porque los textos bíblicos no son un discurso teórico, sino práctico.

Spinoza inicia el TTP cuestionando la superioridad de una cultura por sobre otra, porque según el filósofo ésta es la base de la coacción a la libertad de expresión. La perfección del hombre, su beatitud y el acceso a la felicidad, dependen de la sabiduría y del conocimiento de la verdad. En la pretendida posesión exclusiva de la verdad Spinoza ve pasiones soterradas. Se preguntaba el filósofo, si los hebreos hubiesen sido menos felices en el caso de que Dios hubiera llamado a la salvación a todos los hombres de la Tierra. La observación que hace en los principios del TTP acerca del rey Salomón, comentado el pasaje en que Dios le dice al rey: “*Nadie será nunca tan sabio como tú*”⁵⁵¹ cuando nos dice que una verdad no es más potente porque la posea una persona con exclusividad, consiste en una crítica fuerte a la pretendida superioridad de una cultura por sobre otras y desmitifica al poder por superioridad como una tendencia de dominación.

⁵⁵¹ 1º de Reyes, Cap. 3, versículo 12, «Nueva Biblia de Estudio Scofield», Versión Ampliada Reina-Valera 1960, Dr. C. I. Scofield, Editor, Tennessee, U.S.A., 2000, 1232 pp.

En el capítulo XVI del TTP Spinoza parte de una identidad derecho-potencia y al igual que en Hobbes, el filósofo identifica tener derecho «con tener el poder de». Nos habla del *conatus* como expresión de la relación derecho-potencia y partiendo de ejemplos y de datos observables, nos embarca en un esquema racionalista de deducciones. La hermenéutica y la historia se utilizan como métodos complementarios, que pretenden asimilar las experiencias a las deducciones, en una nueva defensa de la continuidad de los métodos en que superan los saltos y las dicotomías. En el Tratado Político (TP) se habla de la historia, pero en él podemos observar lo principal de Spinoza y lo esencial de su método. Con la meditación política, Spinoza quiso demostrar que se deben deducir de la naturaleza humana sólo aquellas cosas acordes con la práctica, como se puede apreciar en el texto siguiente:

“Aplicándome a los problemas políticos no pretendo descubrir nada nuevo o inédito. He tratado de explicar de una manera rigurosa e indiscutible, y según la condición de la naturaleza humana, la doctrina que mejor puede coincidir con la práctica. Además, con el fin de observar en el dominio de la ciencia política una libertad de ánimo idéntica a la que solemos cuando se trata de matemática, he tenido sumo cuidado de no burlarme de los actos humanos ni lamentarme o maldecirlos, sino comprenderlos (TP I, 4)⁵⁵²”.

Spinoza, en los inicios del TP rechaza hablar de valores acerca de los sentimientos humanos porque al valorarlos, según el filósofo, bloqueamos y dejamos de lado su estudio y determinación por causas y en nada contribuimos a que el hombre se libere de los que le son molestos o desagradables. Spinoza dice que entender el por qué de nuestros sentimientos, es decir, saber por qué sentimos de hecho lo que sentimos da mucha satisfacción. Esto explica el punto de partida empírico del filósofo en el discurso político en el cual, de características fácticas se va a deducir toda una teoría política del Estado. Además, en el texto citado, notamos la manera especial en que Spinoza recurre a una descriptiva, intentando dar explicación de la psicología fáctica del hombre de hecho y huyendo de abstracciones que al funcionar como modelo, obnubilan el problema real, con la intención confesa de modelar ese «fáctum» descrito en la determinación de sus causas.

En el TP la investigación no procede sin modelo de control y el recurso a la observación empírica no le hace abandonar el rigor deductivo. El ordenamiento secuencial

⁵⁵² Spinoza, Baruch, *Tratado Político* (TP), Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos Editorial S.A., Madrid, 1996, p.142.

de su tratado político desarrolla una estructura sintética, en la cual el primer capítulo es una introducción al problema político, bien poblada de generalizaciones empíricas sobre el tratamiento adecuado de los problemas políticos, diciendo qué puede hacerse para provecho y cuales casos o pasos no llevarían a ninguna parte al discurso político.

En el Capítulo dos Spinoza conecta al hombre con la naturaleza, para establecer conexiones con la potencia y habilitarle los derechos naturales, y busca integrar las leyes de la razón con las leyes naturales, en una continuidad que inscribe la política en la ontología para que la política asuma la función de perfeccionamiento del ser en las instituciones. Del mismo modo, motiva al estudio de la realidad para descubrir sus leyes y tomar conciencia de la relatividad de los modelos evaluativos, que se aplican a veces sobre la naturaleza sin preocuparse por conocerla. La razón está condicionada a los intereses del hombre y como subconjunto humano de la naturaleza no tiene derecho de aplicarse a la totalidad del esquema natural. La naturaleza no se despliega con sus leyes, pensando en el hombre y sus necesidades y evaluar a la naturaleza con la razón es un error que cuesta caro al hombre, que ignora, que tiene necesidad de defenderse recurriendo a la integración de los intereses colectivos en el Estado. Sin embargo, con la integración del hombre al sistema natural, Spinoza recupera todos los actos humanos, como naturales y expresivos de la potencia creativa de la sustancia, por lo que tiene que luchar contra el mito de la voluntad humana que lo separa de la naturaleza, para dejarlo sin las conexiones que le permitan ser tomado en cuenta en sus derechos, como expresión de Dios. Spinoza define la libertad como perfeccionamiento de manera materialista, estableciendo las bases metafísicas para justificar la libertad en obediencia a las «leyes de la realidad». Por tanto, el esclavo no es el que obedece, sino el que olvida sus ventajas y las utilidades a las que tiene derecho.

Pero junto al descubrimiento de la potencia del hombre, generadora de derechos, se establece su debilidad como singular limitado y Spinoza desarrolla su tesis de la peligrosidad que implica el ejercicio de los derechos naturales, en que la potencia individual se identifica con el derecho. Las formas de dominación en la que unos hombres se enseñorean por sobre otros, se descubre como una consecuencia del oscurantismo y de la falta de desarrollo racional en el hombre, que deviene presa de las pasiones en el estado de naturaleza. Agrupaciones pasionales de debilidades en subyugación, se desarrollan amenazando la paz activa que necesita el hombre para materializar sus derechos.

Al igual que en la Ética, en el TP Spinoza desarrolla proposiciones fundamentales y de ellas extrae consecuencias para la reflexión. Y así establece que los hombres unidos tienen más poder. En el estado de naturaleza el derecho natural es inexistente, el derecho individual es menor mientras el derecho colectivo se hace más fuerte. El derecho y la moralidad se hacen reales en el Estado político. Por lo tanto, a partir de las proposiciones planteadas, Spinoza deduce consecuencias puntuales como: Que la utilidad es la base del pacto; que las promesas se pueden romper en ciertas circunstancias y que la libertad se desarrolla en la obediencia a la ley racional, mientras se describe la esclavitud como acción que coordina con intereses ajenos.

En el capítulo tres se establecen las bases del Estado y Spinoza se ocupa de sus componentes estructurales, comenzando por una serie de definiciones de los mismos. En dicho capítulo Spinoza define orden público, República, cosa pública y ciudadano. Según el filósofo, todo Estado establece un orden público en el que se integra el cuerpo del Estado que es la República, y los negocios y actividades que se llaman «cosa pública». Los ciudadanos son los hombres, en cuanto se benefician de las ventajas y protecciones del Estado, y se llaman súbditos por cuanto están obligados a obedecer las leyes que promulga la autoridad política. A partir de ahí, Spinoza establece ciertos principios que procede a demostrar, como por ejemplo, que el Estado tiene derechos naturales intransferibles y que no puede enajenarse de sus derechos naturales y la dependencia de cada uno de los ciudadanos con respecto a las decisiones del Estado. Los súbditos no podrán juzgar las leyes y estarán sometidos a la voluntad de todos, la cual representa la voluntad del Estado. Extrae consecuencias al respecto y establece que siendo los hombres sujetos a pasiones, la razón no puede exigir que la participación individual interceda con los intereses colectivos. Spinoza relaciona racionalidad con libertad y poder, y dice que el Estado más libre es el que sigue las reglas de la razón y será también el más poderoso (TP III, 7)⁵⁵³.

En el capítulo cuatro Spinoza habla de las relaciones entre los Estados estableciendo el estado de naturaleza como relación entre las naciones. Según los principios que establece, el filósofo identifica al Estado con el hombre individual en el marco de la tesis del individuo compuesto y la identificación potencia-poder, que representa la democracia,

⁵⁵³ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.159.

puede considerarse como salida internacional para la superación del estado natural en que se debaten individualmente los Estados, mientras los más potentes o integrados de manera artificial, se imponen de hecho sobre comunidades que no pueden hacer efectivo sus derechos naturales, como expresiones de Dios y de su potencia constructora.

La que podría ser considerada segunda parte del Tratado Político se desarrolla en el estudio de los distintos tipos de constituciones estatales. En ese sentido y a partir del capítulo quinto, lo vemos hablar de los problemas reales que presentan la monarquía, la aristocracia y la democracia, en una serie de recomendaciones para evitar la destrucción del Estado político y de eliminar la posibilidad de retorno hacia el estado de naturaleza. Aquí Spinoza trata de desmitificar la tesis utópica del paraíso perdido.

Algunos especialistas en Spinoza, como Vidal Peña y Javier Peña Echeverría, defienden la tesis de que en el filósofo hay unidad de método, para toda la obra, dentro de un solo sistema y que el método matemático, ejemplo de control racional que aparece explicitado en la Ética, se mantiene en los tratados políticos, controlando el discurso dentro de los límites de la racionalidad. En ese sentido, en el TIE Spinoza nos dice que:

“Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, se dirá perfecto o imperfecto, sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza (TIE I, 12)⁵⁵⁴”.

Spinoza nos invita a la aplicación de un único método reflexivo que parta de una idea verdadera de la cual no se pueda dudar, y se adquiera el control de la propia mente que realizará la investigación acerca de los diferentes aspectos de una realidad que mantiene un orden y conexión regular, entre las ideas que se corresponden con el orden y la conexión de los cuerpos.

La política tradicional ha fracasado, a juicio de Spinoza, porque ha enfocado su objeto inadecuadamente. Esto quiere decir, que ha partido de una idea del hombre no adecuada o que no se corresponde con el hombre de hecho, lo cual vuelve a la vana teoría retórica una inútil disertación, que adolece de fundamentos. Spinoza critica a los teóricos

⁵⁵⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento* (TIE), Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.29.

tradicionales de la política, diciendo que no se explica cómo, sin conocer suficientemente a la naturaleza humana pretenden moralizarla y darle normas.

Tanto para el hombre, como para el resto de la naturaleza, Spinoza recomienda, primero conocer a los efectos por sus causas y lograr de los eventos definiciones genéticas, sin olvidar por ello que en Spinoza los eventos son causas de producciones posteriores que deben ser tomadas en cuenta. Estudiando los efectos y de cómo estos han llegado a ser lo que son, Spinoza pretende aumentar el dominio cognoscitivo de las leyes de la naturaleza. El filósofo nos habla de «causas de sí», para señalar que para él la sustancia expresada en sus modos singulares, tiene el poder y la potencia de crearse a sí misma, en una visión productiva de la realidad que se expresa en leyes necesarias y eternas.

Spinoza, en aplicación del método reflexivo, procederá también en políticas de ideas verdaderas y adecuadas, que con su estructura mostrarán el mejor método a seguir para el estudio de cada subsistema, entre los que componen el sistema unificado de lo real. Si no fuera así no habría ciencia, por lo cual el filósofo camina confiadamente en su investigación. Cuando estudia las formas de gobierno, parte de aquellas condiciones que ha determinado como necesarias para la conservación del Estado. Desde allí deduce la constitución, funcionalidad y mantenimiento de las formas políticas concretas, sujetas a un proceso de democratización progresiva.

CAPITULO 4: TEORIA DEL ESTADO.

ÍNDICE.

4.1.-Individuo y Estado.

4.2.-Teoría del poder.

4.3.-Tipos de Estados.

4.4.-La libertad.

CAPITULO 4: TEORIA DEL ESTADO.

En el presente capítulo nos acercamos a la teoría del Estado, en el marco de la filosofía política de Spinoza, para determinar la función que tiene el Estado dentro del sistema general constitutivo, y como material para la realización de la función «apropiación» en que Spinoza se puso en consonancia con las preocupaciones del hombre del siglo XVII.

Iniciamos el tema con la superación de las mediaciones en la identificación Estado-Sociedad y para separar a Spinoza de la literatura política e ideológica en que se supone la existencia de una sociedad civil previa al estado y en pleno funcionamiento; mientras en el estado se concretiza un poder desconectado de la potencia de la multitud.

La postura metafísica en Spinoza, que se opone a las abstracciones formales, nos lleva a destacar la individualidad singular en el seno de la teoría de los modos. Por otra parte, la secuencia continua de individualidades, mientras se considera la potencia cualificada en cada individuo, nos conduce a la teoría del individuo compuesto, y se llega al

hombre como tendencia natural a la integración. La sociabilidad como característica natural, permite a Spinoza superar las justificaciones del estado en base al derecho divino de los reyes y a la superioridad de una razón que trata de controlar a las pasiones.

En este capítulo, que se conecta con la tercera parte de la *Ética*, vemos el aparato pasional humano, como dinámica de integración política en un proceso constitutivo materialista en que el hombre busca la realización de sus deseos generados en el sistema dinámico de sus pasiones. Las relaciones internacionales se presentan en el marco del estado de naturaleza y dentro de la secuencia de individualidades que tienden naturalmente, en Spinoza, a la señalización que sólo se produce en el marco de las instituciones.

El problema de la conservación de la forma institucional, dentro del esquema general en que Spinoza ubica al Estado se abrirá, como ejemplo de su concepción de las transformaciones de la realidad, al calor de las causas eficientes. Así, la conciencia del esquema general de agresión, convierte a la permanencia de la forma institución, en una condición de su desarrollo.

En la teoría del poder, asistimos al cierre de las contraposiciones que se abren en la teoría política convencional, cuando Spinoza asume la continuidad entre la potencia-potestad, exigiendo la continuidad de una potencia que comenzó en el *conatus* individual, pero que aumenta su caudal en la nueva individualidad de la multitud en Spinoza.

Spinoza solo acepta una dinámica integradora al esquema pasional rechazando móviles psicológicos y recomendaciones de la razón, que ha descubierto como carente de la fuerza necesaria para neutralizar las pasiones que atomizan. Hablaremos de la función política del cultivo de las pasiones alegres en aumento de la potencia individual en la que cada uno busca sus objetivos. La función de las leyes y del ejercicio del poder se estudiará en base a las aportaciones de estos en la ineficiencia del Estado y cuando se sale de un estado de naturaleza, que amenaza constantemente y que se implanta cuando fracasan las instituciones. Spinoza estudió diferentes tipos de constituciones políticas y las evaluó en orden a la realización de la libertad. Por eso, veremos los problemas que presentan las monarquías, y su parentesco con la metafísica tradicional de la trascendencia; la aristocracia como distribución desigual de poder en que se enquistaba una clase por sobre la mayoría segregada.

La superación de las frustraciones, como objetivo para el establecimiento de la democracia en una novedosa clase de utopía, concreta realista y que no tiene comparación con las democracias liberales que se desarrollan en el mundo actual con más o menos éxito. La libertad se presenta al final del capítulo como valores democráticos y para contrastar las nociones presentadas en Spinoza con las que circulan en la ideología de manera graciosa.

4.1. Individuo y Estado

En Spinoza se procede a la identificación de la sociedad civil con el Estado, porque según Spinoza, las distinciones son falaces, cuando se pretende poner distancia entre una idea y ella misma, estableciendo entre ella, distinciones de razón. Este procedimiento ideológico, produce la distancia entre la multitud y las instancias de mando, lo cual en Spinoza es inaceptable. En Spinoza la realidad es activa a partir de los individuos que componen el conjunto estructurado de la nueva individualidad, oponiéndose a Descartes, que tiene una idea de la naturaleza muerta y paralizada en la que todo movimiento ha de explicarse atendiendo a vectores externos que la impacten desde el exterior.

“A partir de la extensión, tal como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no solo es difícil, como dice usted, sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá por lo que a ella respecta en reposo y no se pondrá en movimiento si no es por una causa externa más poderosa. Por este motivo no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos⁵⁵⁵”. ⁵⁵⁶.

En la carta 81 que se escribió en mayo de 1676, Spinoza se preocupa por la actividad de la materia extensa hablando de una infinita multitud de partes que considera activas. En este caso se rebela contra Descartes que considera a la extensión como masa en reposo y de la cual no puede generarse movimiento alguno. Según esta carta, Spinoza se decide por reconocerle a la materia su fuerza activa a partir del modo singular. Spinoza le reconoce al modo además, la capacidad de regeneración, a donde los individuos generan

⁵⁵⁶. Véase a Spinoza, Baruch, *Correspondencia (carta 81)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.409

individuos de mayor potencia y de mayor alcance en una secuencia de individualidades, que sugiere la tendencia social en el hombre, que se convierte por su propio conatus en elemento de un nuevo individuo compuesto. En tal sentido, dentro de la teoría política de Spinoza las formas políticas se clasifican según la relación potencia-poder. En el siglo XVII, los problemas de apropiación fueron los principales problemas con lo que se enfrentaron los políticos, debido al desarrollo de las fuerzas productivas, y a las dificultades para la distribución de los beneficios.

La postura de Hobbes está caracterizada por considerar que la sociedad civil es por naturaleza caótica y ese caos es constitutivo del ser. La crisis del capitalismo en el siglo XVII, es identificada como una crisis endémica, frente al cual Estado tiene la obligación de actuar, para forzar una paz. En tal sentido, cuando los individuos quieren entrar en esa paz, tienen que ceder sus derechos en el contrato de sumisión. Sin embargo, Spinoza, no evade la crisis de su tiempo y la asume como un obstáculo a superar, mientras la aprovecha para sacarle beneficios a la situación del hombre, dentro del sistema mercantil. Esto lo evidencia su descripción del estado de naturaleza en que el hombre de hecho, no encuentra la paz que necesita para evolucionar y desarrollarse, superando las limitaciones y las necesidades. Por tanto, Spinoza no quiere admitir la diferencia sociedad civil y Estado, porque no quiere admitir la distancia entre la potencia y el poder. Además considera que toda escisión, entre estos dos niveles, es abstracta y en ella, el poder no sería poder, ni la potencia sería potencia. Lo mismo que la sociedad sería abstracta, sino estuviera en el marco de la institucionalidad y la ley. Spinoza se rebela contra la idea de que hay hombres que nacen esclavos por naturaleza, y ha establecido que la naturaleza humana es una sola (TP VII, 27)⁵⁵⁷, por lo cual las variaciones en la conducta depende de la ley que se haya establecido en el Estado y que se asume en la apropiación existencial de la esencia.

Algunos autores destacan la sociabilidad intrínseca del hombre, justificando la pertenencia del pensamiento político a todo el conjunto del pensamiento ontológico, que pasa por la física y la ética. En tal sentido el hombre consiste en un cuerpo, que es una integración de elementos y en sí mismo representa un sistema de relaciones dinámicas a donde integra algunos elementos y desecha otros. Los cuerpos humanos, en sí mismos

⁵⁵⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.205.

constituyen un conglomerado de cuerpos (2E XIII, ax. I, lema II)⁵⁵⁸ que a la vez mantiene relaciones exteriores con otras organizaciones similares. Por lo tanto, puede considerarse a la sociabilidad como intrínseca, en el hombre, que es producto de una organización de individualidades y que tiene en su propio cuerpo, el origen de la mente, en la cual se registran todos los resultados de las interrelaciones con los otros cuerpos.

Para Marilena Chaui⁵⁵⁹ la política de Spinoza es el resultado de la fusión de pares tradicionalmente opuestos, como por ejemplo necesidad-libertad, potencia y acto, derecho-poder, sociedad civil-estado y que de esa fusión dependen las características especiales de la filosofía política de Spinoza. Para ella, el cuerpo humano es el centro principal de la visión política del filósofo, y cuando se hace del Estado una imagen antropológica, como ocurre en el TP III, 5, se hace referencia al Estado como instancia dinámica, en el cual se mantiene un equilibrio interno, mientras los elementos varían internamente. Los seres humanos son modos de la sustancia y tienen por lo tanto parte de su potencia; potencia de actuar, de producir efecto, etc., pero esos efectos están dentro de una determinación necesaria que no se opone a la libertad de la actuación. Según Spinoza, todo lo que existe expresa la esencia de la sustancia y está determinado por una serie causal que es, necesariamente la que es, y no otra. La identificación que hace Spinoza entre el derecho y el poder depende de esta regulación de la naturaleza, porque si la naturaleza, expresa en sus leyes la potencia de la sustancia, y cada uno de los individuos es un modo de expresión de esa sustancia, Spinoza puede identificar el derecho de hacer algo con el hecho de tener el poder para hacerlo, por supuesto dentro de un esquema de relaciones integradas y de individuos de sucesiva complejidad.

Spinoza identifica sociedad con Estado lo cual según MacIntyre⁵⁶⁰ significa una confusión que trae problemas teóricos y que implica que la alternativa histórica se determine entre el estado y la anarquía. En su artículo acerca de Hobbes el autor nos dice:

“No distingue el Estado de la sociedad y presenta la autoridad política como constitutiva de la vida social en cuanto tal y no como dependiente de

⁵⁵⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.

⁵⁵⁹ Véase a Chaui, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.119.

⁵⁶⁰ MacIntyre, A, *Historia de la Ética*, Ediciones PAIDOS, Barcelona, 1ª Reimpresión, 1981, p.134.

ella. Hay sin dudas situaciones en las que la desaparición del poder represivo del Estado puede conducir al surgimiento de una violenta anarquía. Pero hay y ha habido muchas situaciones en que una vida social ordenada subsiste sin la presencia de un poder semejante⁵⁶¹”.

En este sentido esta crítica del Estado de naturaleza de Hobbes en el cual no hay relaciones sociales por lo cual se parte de un pacto o contrato para la entrada en la sociedad, podríamos aplicarla también a la descripción que hace Spinoza del estado naturaleza y a la identificación que hace entre el Estado y la sociedad civil en cuanto tal. En Hobbes y por el pacto, la masa delega su poder natural y su derecho a la búsqueda de su beneficio, en una autoridad capaz de defenderla de los peligros. Es esa autoridad legítima por el pacto, la que estructura, organiza y establece las normas que constituirán a la sociedad.

Spinoza identifica sociedad civil con Estado y hace esto porque al equiparar a los individuos humanos con las otras criaturas de la naturaleza resulta que las relaciones sociales son allí muy rudimentarias, meramente negativas y en ella no hay conciencia de grupo porque el otro aparece como exterior al ámbito de preocupación de cada uno y sólo significa el obstáculo para el ejercicio de la propia actividad. No hay ningún instinto social o por lo menos Spinoza no lo detecta en el resto de la naturaleza ni tampoco en el hombre presocial y prepolítico del estado natural. Según Javier Peña, en Spinoza el Estado es la sociedad civil, porque son factores políticos los que determinan la aparición de la sociedad; una constitución de orden jurídico y la delegación de poder, son elementos en que se controlan las actividades interindividuales.

El individualismo queda superado en la filosofía de Spinoza, hasta el punto de que el hombre que entra en el Estado, entra integrado en una masa que Spinoza llama multitud. Cuando se habla del súbdito del Estado, se está hablando de una entidad colectiva, la individualidad humana tiene tendencia a la integración con otras entidades y a formar parte de una colectividad. En la definición VII de la segunda parte de la ética, Spinoza destaca la tendencia del hombre a la integración con otros individuos, esto significa que para el filósofo holandés, no se cuenta con individuos aislados, como ocurre en el caso de Hobbes. Una fuerza constitutiva, constructiva, de orden materialista pone, según el autor, a Spinoza, a mucha distancia del individualismo del siglo XVII, y lo lleva a considerar las relaciones entre el hombre y el Estado de una manera diferente. No vemos en Spinoza, la aplicación

⁵⁶¹ Ibídem, p.134.

de las leyes mecánicas sobre un trozo de materia inerte, que no tiene gerencia, movimiento, tendencia; sino que asistimos ahora, a una concepción de la potencia que adquiere un desarrollo integral. Un desarrollo que aumenta, desde la base modal del sistema, en base a las relaciones pasionales que se muestran con alto índice de variabilidad y que inciden en el desarrollo de los aspectos colectivos. En este sentido, Spinoza no tiene que recurrir a una unificación trascendental lógica, ética o teológica, sino que la política de Spinoza se genera desde una individualidad que tiende a lo colectivo. Spinoza ha descubierto una tensión en el seno del ser hacia la apropiación, a donde cada hombre se apropia de sí mismo y tiende a la unificación colectiva. Esta es la manera en que Spinoza pudo encontrar una solución ontológica al problema de la relación individuo sociedad.

Pero, según Javier Peña⁵⁶², el Estado que aparece en estas circunstancias es una nueva entidad y Spinoza se propone en la teoría del Estado, aclarar en qué consiste esta nueva entidad y cuál es el lugar que ocupa en el conjunto de su pensamiento. En tal sentido el autor emplea esquemas antropológicos para referirse al Estado y para explicar sus funciones, como lo expresa en el siguiente texto:

“El derecho de Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu lo mismo que cada hombre en el estado de naturaleza; también el Estado, en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder (TP III, 2)”⁵⁶³.

Después del recurso a esta metáfora Spinoza establece una relación inversamente proporcional entre la justificación poder-derecho del Estado y la de cada ciudadano, moviendo a la integración que propone como necesaria para la canalización de un derecho natural individualizado al que según el filósofo no se puede renunciar. Antes había recurrido a la comparación del Estado con un individuo humano para acercarse a la tesis de individuo compuesto coherente con la totalidad del sistema. En ese sentido dice:

“Donde los hombres que viven bajo una legislación general y constituyen una sola personalidad espiritual, es evidente que cada uno gozará de un

⁵⁶² Peña Echeverría, F. J., *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989, p.231.

⁵⁶³ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.156.

derecho tanto menor cuanto que el conjunto de los demás con relación a él, tenga mayor poder(TP II, 16)⁵⁶⁴”.

El filósofo repite la imagen del Estado como individuo compuesto como intentando superar a las nociones abstractas y el recurso a los géneros que sin mediación concreta han frenado el desarrollo de la teoría política. La insistencia en el estatus modal del Estado parece sugerir una decidida tendencia a la ubicación espacio temporal de la comunidad política que evite las abstracciones. En el siguiente texto que transcribimos recalca nueva vez la imagen antropológica del Estado y pone de manifiesto la conexión razón-realidad como después lo hará Hegel⁵⁶⁵ en una clara anticipación que supera a las coordenadas modernas en que vivió:

“Parece claro que cualquier ciudadano ya no es libre sino que está sometido a las leyes de la República, todas cuyas órdenes tiene el deber de cumplir (...) por el contrario, en cuanto el Estado es un cuerpo guiado como si tuviera sólo un espíritu, el Estado, según se ha visto es, al mismo tiempo que un organismo, una personalidad. Por consecuencia, la voluntad de la República es tenida por la voluntad de todos (TP III, 5)⁵⁶⁶”.

Como puede apreciarse en el texto anterior, Spinoza pone en el ejercicio una imagen antropológica del Estado, dentro del esquema de la complejidad sucesiva de los individuos compuestos. Sin embargo, no debemos confundirnos con respecto a la voluntad general que aquí se menciona, pues esa voluntad, según se ve, no lleva ningún tipo de transferencia con respecto a los derechos naturales de cada uno. Spinoza ha establecido previamente que el Estado impone a los súbditos ciertas condiciones de respeto, que no pueden ser violadas por estos, mientras que el Estado también tiene que cumplir con ciertos requisitos para lograr una sumisión solidaria. Por tanto el Estado tiene también unos límites que no puede violar, y esos límites tienen como base los derechos naturales de cada ciudadano.

El poder del Estado se establece en plena continuidad con el consenso, y si se rompe la regla del consenso aparece la guerra. Las reglas que el Estado debe respetar se refieren,

⁵⁶⁴ Ibídem, p.152.

⁵⁶⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.158.

en Spinoza⁵⁶⁷, a las normas del derecho natural, que lejos de transferirse hacia una voluntad general abstracta, se tienen en cuenta y se constituyen en el derecho general de la multitud. Negri señala que Spinoza cuenta con el antagonismo en el seno de la comunidad y piensa que son esos antagonismos los que desarrollan el proceso constitutivo y desplazan al ser hacia una mayor perfección. El «ser» en Spinoza es un ser que se desarrolla en el seno del Estado, y que solamente en el Estado (protegido por las instituciones), logra romper las barreras de limitación a su forma contemporánea de existencia⁵⁶⁸.

En el TP (III)⁵⁶⁹, Spinoza asume el tema de la relación entre la obediencia y la libertad que aparece como un objetivo utópico, aunque no se trate de una utopía abstracta, en el sentido de consistir en un objeto de deseo que se encuentre desconectado de la realidad. Según Spinoza, desde el TTP, hay una relación entre la obediencia y la libertad que el hombre adquiere dentro del Estado, explicando como la obediencia no esclaviza y estableciendo que la relación libertad-esclavitud depende del objetivo que se busque con la acción y de su ese objetivo es útil para el agente, o si este se pone en función de una utilidad extraña. En este sentido el filósofo aclara la relación entre la libertad y la utilidad resaltando la independencia de la acción.

La obediencia de la ley no es en absoluto esclavitud, puesto que es la ley la que convierte en efectivo los derechos naturales del hombre que permanecían abstractos en el estado de naturaleza. Esta abstracción de los derechos naturales, previo a la entrada en el Estado, significa que no se pueden ejercer. Y si un derecho no puede estar en acto no es tal derecho y por lo tanto se justifica la entrada en el Estado para que el derecho se haga efectivo y el hombre pueda disfrutarlo de hecho.

En la cita de más arriba (TP III, 5)⁵⁷⁰, en que el autor aplica otra vez la metáfora antropológica por sobre el Estado, se destaca el cuerpo, como índice de la necesidad de la mediación concreta y como rechazo de los modelos abstractos y se habla, como después lo

⁵⁶⁷ Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.158.

⁵⁶⁸ Véase Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993 p.330.

⁵⁶⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.158.

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p.158.

hará. Rousseau⁵⁷¹, de una voluntad general que tiene que ser lograda, si el Estado va a ser viable y para ello está el proyecto político, con el objetivo de que el Estado asuma la tarea del desarrollo de la racionalidad en el interior de la comunidad⁵⁷². Negri dice que Rousseau representa un eslabón en la cadena ideológica que permite a las fuerzas emergentes de la burguesía justificarse, como mediación en el seno del Estado. La democracia aparece desvirtuada por cuanto coexiste como propuesta, mientras una voluntad general abstracta en la que no pueden reconocerse los intereses de la multitud, se establece como instancia trascendente al conjunto de la población y se impone de manera autoritaria. La democratización del absolutismo produce efectos narcóticos en que las poblaciones aceptan la dominación con resignación y desenfado. Spinoza con su tesis de la multitud constructiva y constituyente, se opone a toda imposición autoritaria, para defender una democracia en que la potencia de la multitud, se haga concreta en las instituciones⁵⁷³.

Marilena Chaui estudió la relación entre la potencia colectiva y la potencia individual de los ciudadanos. Según la obra de Chaui hemos de tener en cuenta que la potencia colectiva que define el derecho, no se puede confundir con la suma de las potencias individuales. Esto evidencia que en Spinoza el individuo no es la base atomizada de la sociedad. La manera en que se institucionaliza la soberanía es la que define la forma del ejercicio del poder y eso depende de la relación que se establezca dentro de los miembros de un cuerpo político. Según Spinoza la potencia de la ciudadanía es inconmensurable frente a la suma de las individualidades y la potencia civil es inversamente proporcional a la potencia de cada uno de los individuos. Marilena Chaui establece la ecuación de que una ciudad es más poderosa, mientras mayor sea su potencia, comparada con la de cada uno de los individuos. Y esto se establece en base a que para el Estado el mayor peligro está en que algunos particulares, por su propio interés se auto

⁵⁷¹ J.J. Rousseau, habla del género humano, cuando postula una «sociedad general del género humano», poniendo mucha distancia frente a Spinoza que rechaza el recurso a los géneros abstractos, puramente lógicos y que postuló, para evitar ese tipo de abstracciones lógicas, la secuencia de las individualidades de distintos grados de complejidad. Véase a Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Mestas Ediciones Escolares, S. L., Traducción de Doppelheim, Madrid, 2001, p. 138.

⁵⁷² Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.240.

⁵⁷³ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p. 240.

constituyan en defensores de la ley⁵⁷⁴. Para postular la suprema unificación del aparato político, tan sólo, dentro del cual ciertos bienes humanos pueden ser alcanzados, el recurso a la figura del individuo humano adquiere pleno sentido. Spinoza está hablando de una mente más potente pero concentrada en lo que Kant⁵⁷⁵ llamaría una subjetividad trascendental, que aunque dentro de una explicación genética tenga que ser considerada como producto de un acuerdo, es lógicamente anterior a cada generación que florece dentro del Estado⁵⁷⁶.

4.1.1. *El Estado Como Individuo Compuesto*. Desde la redacción de la Ética Spinoza preparó para la inclusión el Tratado Político la noción de individuo compuesto para abordar al Estado en la teoría política madura. Desde el lema III de la segunda parte de la Ética (2E XIII). Spinoza, aplicando esquemas mecanicistas a los cuerpos, insiste en que son cosas singulares (2E prop. XIII, Lema III, Demostración)⁵⁷⁷ y en que están determinados necesariamente al movimiento o reposo, por causa de otras cosas singulares. Esta que podríamos llamar una proposición para la presentación de la tesis del individuo compuesto, ha sido interpretada como una tendencia spinozista al nominalismo en cuanto que se aferra a lo singular. Pero el recurso a lo individual puede también tener el sentido de recuperación de la intermediación concreta para el aterrizaje de la teoría política en un suelo, lo que según Spinoza permitirá que la teoría sirva para algo no irrelevante sino para la liberación efectiva del hombre concreto. A su vez hará posible que en Spinoza se conecte al individuo y sus intereses particulares con la teoría del Estado y sus intereses propios, lo cual es muy ambicioso para la teoría política y a ello tiende Spinoza, en un paso importante

⁵⁷⁴ Véase a Chauí, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.129.

⁵⁷⁵ Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Manuel G. Morente, Edición Digital basada en la Edición de Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928, p.97., [En línea], Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>, [12/10/2010].

⁵⁷⁶ La filosofía política de Spinoza, es una filosofía constructiva, que funciona en base a la idea materialista de complementar el ser en su existencia material a través del trabajo del hombre y cuando pueda ejercer sus derechos naturales en el seno de la política. Emmanuel Kant habla de una constructividad trascendental, dentro de un dualismo idealista, a donde la mente colectiva prepara un a priori cultural que antecede a cada generación. Spinoza parte de la materialidad efectiva, contando con sus carencias y limitaciones.

Cuando cierra el dualismo en su filosofía, a partir de la crítica a Descartes, asume la tarea de completar el ser a través de la eticidad del hombre. No se puede confundir el constructivismo de Spinoza con el trascendentalismo kantiano, que es idealista, en el sentido de que cuenta con una distancia entre la mente y el cuerpo, donde es la mente la que establece los parámetros lógicos, constructivos y trascendentales. Véase a Kant, Emmanuel, *Crítica de la Razón Pura*, [En línea], Disponible en www.infotematica.com.ar, [25/4/2010], p.188.

⁵⁷⁷ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 127.

desde la modernidad. Hay que tener en cuenta que la piratería como empresa individual estaba comenzando en la época y desde la geografía en que estaba el filósofo y él no podía dejar de lado al individuo, aunque con su teoría del Estado como individuo compuesto, tendiera hacia su integración. El caso es que en la definición que aparece después del axioma II nos dice:

“Cuando ciertos cuerpos de igual o distinta magnitud son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, bien de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación, diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos (2E XIII, ax. II, def.)⁵⁷⁸”.

A continuación Spinoza nos habla de la naturaleza de ese individuo compuesto en la Ética, y hace depender esa naturaleza de la dinámica interior, es decir, de la cualidad de movimiento que resulte de la interacción de sus partes componentes, en un recurso mecánico. Para abordar con ese lenguaje a la parte corporal del individuo que es el Estado, después, el recurso a “una mente” y a la metáfora antropológica, en el TP, le permitirá superar el mecanicismo con que aborda el cuerpo y ubicar a la teoría del Estado dentro de una visión estructural. Pero creemos, que el antecedente del recurso a lo corporal es señal de la intención de mediación concreta que Spinoza siente indispensable para lograr un discurso político eficiente e incidente en una solución concreta. En el marco del mecanicismo del siglo XVII, Spinoza puede superar el individualismo que constituye la base del sistema político, por ejemplo en Hobbes. El concepto de multitud permite a Spinoza superar, en el análisis de la sociedad, la individualidad elemental a la que llegaban los mecanicistas como Hobbes. Negri destacó la superación que hizo Spinoza del individualismo y tiene razón al destacar tal cosas, porque, cuando el individualismo político se toma en cuenta, de manera clásica, hay que contar con una instancia trascendente que armonice las individualidades, exterior y lógicamente por encima de ellas; pero Spinoza, gracias al concepto integral de su objetividad política, no tiene que recurrir a una instancia trascendente, que se constituya en un trascendental al estilo kantiano y que represente una justificación de los autoritarismos. Spinoza, según se puede leer el en prefacio del TTP,

⁵⁷⁸ Ibídem, p.129.

tiene especial cuidado con los regímenes autoritarios y su principal intención, al construir la obra política, es ayudar a que las distintas estructuras políticas no se conviertan en autoritarias. Realiza, en el concepto de la multitud, una mediación ontológica entre lo uno y lo múltiple y vuelve a identificar los opuestos, demostrando con esto la superación de la visión moderna en el mismo seno del siglo XVII⁵⁷⁹.

Desde el momento en que, dentro de la tesis del individuo compuesto, nos habla de la dinámica interna como parámetro de su naturaleza, Spinoza ha integrado la acción individual dentro del Estado como entidad de orden superior, pero no trascendente al conjunto estructurado de sus elementos.

Matheron⁵⁸⁰ deduce ciertas reglas a partir de la Ética, acerca de la relación Estado-individuos. A estas reglas Matheron les llama reglas «de la conservación de la forma del Estado», y la primera de ellas constituye la ley de regeneración según la cual la forma del Estado no depende de los individuos que lo constituyen. La ley de «regeneración» fue deducida por el filósofo francés del siguiente texto, de la Ética de Spinoza:

“Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan ciertos cuerpos y a la vez otros tantos de la misma naturaleza ocupan el lugar de aquellos, ese individuo conservará su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma (2E Lema IV)⁵⁸¹”.

Aquí, Spinoza está revelando que la forma del Estado, es decir, su estatuto jurídico se mantiene sí y sólo sí los individuos que van a sustituir a los individuos que se han retirado, son de la misma naturaleza que ellos. De no ser así se alteraría la dinámica de la sociedad política, ya que sólo en la regulación del derecho positivo la sociedad, según Spinoza, adquiere consistencia. No obstante, según Negri, toda la filosofía política del siglo XVII, se esforzó por reconstruir la génesis del Estado, a pesar de que el derecho público no tiene ni pudo tener sus orígenes en el contrato, pues para pactar hay que tener un alto grado de sociabilidad desarrollada y si esto fuera así, entonces, el estado de naturaleza no tendría las características que Hobbes le confiere.

⁵⁷⁹. Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.234.

⁵⁸⁰ Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, De Minuit, Paris, 1969, p.44.

⁵⁸¹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.136

Tanto para Hobbes como para Rousseau, el Estado se establece por encima de sus componentes y no cuenta con la potencia constitutiva de la multitud⁵⁸², como se plantea en el sistema filosófico de Spinoza, ya que gracias a su visión ontológica de este filósofo y a su concepción mecánica compleja, en el Estado propuesto en el TP los individuos se integran de manera natural. Spinoza no acepta otra explicación del Estado que no sea la de la acción múltiple de las pasiones, sin embargo, no se debe confundir al filósofo holandés con un filósofo de la mediación jurídica, puesto que en su filosofía política se superan todas las mediaciones⁵⁸³. Es así como se explica el recurso al contrato de la mayoría de estos filósofos, pero no en Spinoza, donde se parte de una inmediatez de la fuerza constitutiva de la multitud, como reacción anti-absolutista y como síntoma de reconocimiento de la potencia de la multitud. En Spinoza, el hombre se apropia de las cosas, de la naturaleza, de sí mismo, y todo esto dependiendo del reconocimiento de su estatus, como modo expresivo de la sustancia.

El concepto de naturaleza humana tuvo que ser revisado en Spinoza y contextualizado en mediación concreta atrayéndole a lo individual. Según Spinoza, para que la estructura del Estado permanezca constante los individuos han de compartir los intereses con el resto de multitud, que posee una sola mente, y no pueden ser sustituidos por elementos que tengan tendencias opuestas. Haciendo la salvedad de que la estructura del Estado es dinámica y que como un individuo en estado de naturaleza, también el Estado está sujeto a mutaciones, en el campo de interacción en que se encuentra. Spinoza piensa que la forma del Estado es una manifestación natural de los intereses de la multitud en un momento determinante, y lo natural es que realice su propia tendencia, para aportar su propia personalidad al conjunto de las naciones. En consecuencia, nos parece que en esta primera ley la naturaleza, las tendencias, objetivos y apetitos de los componentes del Estado, cuentan con la determinación estructural del mismo.

⁵⁸² En estos filósofos políticos encontramos una manifestación aplicada del dualismo cartesiano.

⁵⁸³ Según Negri, el recurso a las mediaciones no fue más que un artificio de los filósofos del siglo XVII para monopolizar la apropiación hacia una clase determinada de poder o más bien hacia un sector de la clase gobernante. Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje, Anthropos*, Traducción de Gerardo Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.244.

La segunda ley de Matheron⁵⁸⁴ se llama de crecimiento-disminución, extraída del siguiente texto de la Ética, y según la cual lo determinante es la relación de fuerzas en el seno de la comunidad, como lo expresa el siguiente texto de Spinoza:

“Si las partes componentes de un individuo se vuelven mayores o menores en proporción tal, sin embargo que conserven entre sí, como antes, la misma relación de reposo y movimiento ese individuo conservará igualmente su naturaleza tal y como era antes, sin cambio alguno en su forma (2E Lema V)⁵⁸⁵”.

El interés aquí parece ser destacar el aspecto dinámico de la naturaleza, en este caso de la naturaleza del Estado. A Spinoza no le preocupa una explosión demográfica que en su época no tiene sentido pensar, por eso hace depender la naturaleza del Estado de una correlación de fuerzas. Así, buscando objetivos compatibles en que se realicen los deseos que se van generando en la comunidad, esta mantiene su personalidad. Si aumenta la acción o la cantidad de movimiento en un sector, dentro de la estructura del Estado, mientras reduce y paraliza otro sector la estructura se mantiene, lo cual nos indica que si aumenta la actividad de todos los elementos estructurales se produce una democratización. En esta democratización se racionaliza el Estado y su esencia se expresa de manera contundente.

Más adelante hablaremos del internacionalismo contemporáneo y de la generación internacional de objetos de deseo que no pueden ser alcanzados en algunas comunidades políticas amenazando su personalidad y desbalanceando la correlación de fuerza, en franco atentado contra individuos compuestos, según la teoría política de Spinoza. Sin embargo, de acuerdo con lo expresado por Matheron⁵⁸⁶ en su llamada ley de las variaciones internas, el equilibrio del Estado depende de un equilibrio entre instituciones y fuerzas. Esto se sostiene en uno de los textos de la Ética de Spinoza, en el cual el filósofo holandés afirma:

“Un individuo así compuesto conserva, además, su naturaleza, ya se mueva todo él, ya esté en reposo, ya se mueva en un sentido, ya en otro, con tal que cada parte conserve su movimiento y lo comunique a las demás como antes (2E Lema VII)⁵⁸⁷”.

⁵⁸⁴ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions De Minuit, Paris, 1969, p.44,

⁵⁸⁵ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.130.

⁵⁸⁶ Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions De Minuit, Paris, 1969, p.44-45.

⁵⁸⁷ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.131.

Quizás el filósofo, cuando planteó el lema siete, estaba pensando en el pueblo hebreo, que emigra, ataca, soporta o se detiene sin perder su naturaleza. La constancia del ejercicio de las funciones en la comunidad, es la que determina la naturaleza política del Estado, esto quiere decir que si las instituciones dejan de cumplir con sus funciones el Estado se muere, pierde su realidad, su naturaleza y su fuerza para actuar; dado que la naturaleza de un individuo es la acción. Por otra parte, la ley de las variaciones externas, a donde Spinoza esboza un plano de ingerencia extranjera, que afecta a la naturaleza del Estado, logrando mutaciones, en la correlación de fuerzas en el Estado.

4.1.2. *El Estado de Estados*. En el escolio del lema VII Spinoza nos presenta a la “*facie totius universi*” hablando de la unión entre individuos compuestos que en situación análoga con el estado de naturaleza, necesitan la regulación de sus actividades para lograr el pleno desarrollo de su personalidad. En tal sentido nos dice:

“Por lo dicho, vemos cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras conservando, no obstante su naturaleza (...) si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distintas naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras manera, conservando no obstante su naturaleza (...) si concebimos además un tercer género de individuos compuestos de individuos de segundo género hallaremos que puede ser afectado de muchas maneras sin cambio alguno de su forma. Y si continuamos así hasta el infinito concebiremos fácilmente que toda la naturaleza es un solo individuo cuyas partes varían sin cambio del individuo total (2E Lema VII, Escolio)⁵⁸⁸”.

El Spinoza que rechaza lo abstracto se muestra aquí a la plena defensa de la mediación concreta, hablando de integración con referencia siempre individual. Además de que ha conectado no sólo al Estado, sino a la reglamentación que entre ellos, llevaría a un Estado de los Estados, en que la acción de los miembros esté reglamentada y controlada. Esto sólo sería posible si el poder económico y el religioso estuvieran realmente bajo la supremacía política, y es por esto que Spinoza relaciona lo absoluto del Estado frente a los

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p.131-132.

individuos que lo componen, y que con sus fuerzas parciales, le dan vigencia. De esta manera, Spinoza puede hablar del derecho natural del Estado, diciendo:

“(...) El derecho del Estado o sumo poder no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud que se conduce como si fuese una en espíritu, lo mismo que cada hombre en estado de naturaleza, también el Estado en cuerpo y espíritu, goza de un derecho que se mide por el grado de su poder. Por consiguiente, el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder la República (TP III, 2)⁵⁸⁹”.

En esta nueva justificación de la coherencia en el Estado citándolo como individuo con su propia tendencia y apetitos, Spinoza logra integrar al individuo del capitalismo mercantilista emergente, y lo liga el interés comunitario mientras supedita sus acciones a las que permiten sus leyes positivas. Según el filósofo, en su concepción política, si la República le da derechos a un ciudadano para que viva según su gusto, se enajena de su derecho propio.

La política en Spinoza se realiza conforme a la naturaleza humana y para Spinoza un ser es libre cuando actúa y existe, por la sola necesidad de su esencia, teniendo en cuenta que la libertad no significa elección voluntariosa. La estructura política en Spinoza tiene el principal objetivo de propiciar la libertad, mientras que los distintos sistemas políticos se evalúan según el ejercicio que permita a los ciudadanos de su libertad. No obstante, el hombre está bajo determinación pero, es libre cuando se guía por los principios de la razón y cuando está determinado a actuar por causas que puede comprender de manera adecuada, por su sola naturaleza.

En Spinoza, la servidumbre es natural, cuando define al hombre como parte de la naturaleza y cuando define su grado de potencia como «mínimo» frente al conjunto de las potencias que lo afectan, desde el exterior. El filósofo tiene que contar con la servidumbre, como dato natural, por esto, en el estado de naturaleza, la libertad deviene abstracta y es en el Estado a donde la libertad se concretiza, a partir de la obediencia. Una obediencia en la cual la multitud se ve reconocida en la misma legislación; si es que se ha alcanzado en el sistema republicano una constitución participativa, en una constante recreación dentro del

⁵⁸⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.156-157.

dinamismo del Estado. La clasificación que hace Spinoza de los regímenes políticos tiene que ver con la función que tiene el Estado de actualizar la libertad que corresponde a los ciudadanos y que sólo se vuelve concreta en las instituciones del Estado⁵⁹⁰.

4.1.3. La Conservación del Estado. En Spinoza es necesario distinguir lo que él llama conservación de la forma, de lo que es una estática absoluta, frente a una completa destrucción. A este respecto podríamos recordar, la diferencia entre el conatus como principio ontológico de actividad de la sustancia a través de los modos, y el principio físico de inercia. La inercia es un principio que ha sido traducido a distintas regiones del interés, porque tiene un correlato biológico en la ley de conservación y uno lógico en la identidad como principio. El conatus de Spinoza no se ajusta, como hemos visto, con ninguna de estas aplicaciones del principio de identidad porque, como expresión de la esencia, el conatus busca realización y el mantenimiento en el ser. Este ser es uno en el cual la estática sería retroceso, ya que trasciende a la lógica para ubicarse en las coordenadas espacio temporal. Por esto, cuando Spinoza nos habla de la conservación de la forma del Estado se refiere a mantener la naturaleza del individuo compuesto, no está hablando de una estructura rígida inmune al cambio, sino que por el contrario habla de mantener la forma, la estructura que en sí misma es expansiva, como la propia naturaleza del Estado.

El beneficio es el que determina la justificación del Estado. Los límites de esa autoridad están en que el ejercicio del poder tiene que ser para beneficio de todos los ciudadanos, en ese sentido el Estado, para Spinoza, tiene límites que no pueden ser traspasados y tanto los súbditos como los gobernantes deben respetarlos ciertos porque permiten que la unidad dinámica del Estado se mantenga. Mientras se efectúa el intercambio natural de sus componentes, hay tendencias que deben ser controladas; por ejemplo, los que hacen ejercicio del poder tienen tendencia a la acumulación y a mirar por su propio interés, a ser excluyentes y a traicionar (TTP XVI). Pero si esa tendencia de los gobernantes se realiza, el Estado pierde su razón de ser. Con respecto a los súbditos, su obediencia no tiene por qué convertirlos en esclavos. Ser un ciudadano libre, es ser un ciudadano obediente, que tiene siempre como objetivo claro, su propia utilidad. Para

⁵⁹⁰ Véase a Chauí, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.124.

librarse de esos riesgos, el Estado debe cultivar la virtud política, que es la piedad. Lo que Spinoza llama una piedad revolucionaria y activa, consiste en la virtud misma. Esa es la piedad que regula el orden político, especialmente en el Estado democrático. El conflicto que mantiene activa la transformación del Estado parece no ser eliminable en Spinoza, aún cuando él no completó su obra política principal (TP) y por lo tanto el ejercicio de la piedad, como valor político, es la respuesta a los límites que el Estado no puede trasgredir para la permanencia de su estructura o para su buen funcionamiento. El estado debe mantener una piedad universal, organizada, vinculante, con fuerza de ley e igual para todos; como nexo social recíproco que pueda ser transformado en fraternidad (TP XIX). Gracias a esa piedad, la razón común toma el lugar de la razón de Estado⁵⁹¹.

Eugenio Fernández⁵⁹², piensa que la utilidad es el objetivo comunitario que justifica la soberanía. En ese sentido las instituciones y los reglamentos son las espadas con la que Spinoza propone asegurar y resguardar esa utilidad común que contempla los objetivos de la multitud como esquema material, integrado, de todas las potencias individuales. El Estado es el que le da la fuerza de ley a la piedad y es así como se constituye el estado de derecho, teniendo en cuenta que Spinoza piensa al Estado en sentido constitutivo y no simplemente jurídico. El Estado tiene que realizar su labor liberadora y de actualización de la libertad en un marco de peligros extremos. El poder puede, por ejemplo, utilizar la potencia de la multitud para reducirlos a la esclavitud. En el caso en el que las energías de la multitud se muevan hacia objetivos que no son de su utilidad, desgastan su potencia y se sumergen en esclavitudes de distintos grados. El Estado está por encima de los intereses sectarios y de grupos, por ejemplo, Spinoza insiste en que las actividades religiosas estén bajo el control del Estado, puesto que son ellas las que inducen a la obediencia, fuera del Estado no se controla el contenido al que la obediencia va a estar dirigida como función formal, mientras que sólo en el Estado la obediencia se canaliza hacia la utilidad común de la multitud. Esta obediencia que puede ser ejecutada por uno, por pocos, o por todos los elementos de la comunidad en la medida en que se pongan en práctica distintas constitución política o en la medida en que los ciudadanos tengan participación total o parcial en la elaboración de una ley que va a estar enfocada hacia los objetivos comunitarios.

⁵⁹¹ Véase a Fernández, E., De la Compasión a la Piedad: Política de la Generosidad, en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.288.

⁵⁹² *Ibíd.*, p.263.

Peña Echeverría, destacando las bases de la investigación política en Spinoza, habla acerca de lo que él llama: «principio de subordinación de poderes parciales», a donde establece la urgencia para la permanencia de la estructura política, de que los poderes que existen dentro del Estado se subordinen por ante la autoridad política.

Los poderes alternativos al Estado como son, por ejemplo, los económicos o los religiosos, amenazan sobre todo en épocas de crisis, la unidad del Estado, su funcionalidad y promueven su desnaturalización. Por eso en esta teoría se exige que todos los poderes se subordinen al político. Esto no se ha tomado en cuenta en la praxis vital contemporánea y el poder económico se ha independizado de las estructuras políticas sin tomarlas en cuenta lo cual se ha traducido en un deterioro del Estado, que lo incapacita para asumir la canalización adecuada del derecho natural de los individuos que lo integran.

Spinoza que ha contemplado la emergencia de los poderes económicos en expansión, prevé desde el siglo XVII holandés la amenaza y la teoría política le parece de urgencia, como advertencia de que sólo el Estado y como individuo compuesto, puede asumir la responsabilidad ante sus súbditos o componentes y sólo él puede responder ante las exigencias de los que en él delegaron.

El filósofo establece la diferencia entre Estado y su estructura en un esfuerzo por aterrizar el concepto y evitando lo que él llama supersticiones y desvaríos de la imaginación. El Estado es el individuo compuesto y el régimen es la forma o configuración concreta que asume el Estado. Es esa forma lo que Spinoza considera esencia o naturaleza del Estado y que debe ser mantenida, ya que sin ser estática, es esa forma la que posibilita la acción del Estado en el marco de actividades en que se desarrolla frente a los demás y a sus propios componentes estructurales. El Estado que asume compromisos con los individuos que lo integran y con otros Estados atenderá, principalmente, los intereses de sus integrantes a los cuales representa, y que delegaron en la autoridad el poder de sus conatus, sin transferirlo, mientras están dispuestos a exigir su plena satisfacción. El Estado se destruye si contradice el interés común de la multitud. Si esto pasa, la multitud queda a merced de un campo de fuerzas impredecibles, como en el estado de naturaleza.

En Spinoza se llega a la política dentro del marco de la ontología y como resultado de un desarrollo de la filosofía de Spinoza que complementa la ontología con una fórmula constructiva que rescata para el ente concreto, material y singular, el protagonismo creador

de la realidad misma, dentro de un esquema que se abre al infinito. Spinoza busca enriquecer el marco de la tradición del Renacimiento, con una concepción de la realidad transformable y del ser versátil.

4.2. Teoría del Poder.

La filosofía de Spinoza es una filosofía de continuidad y enteramente positiva. Supera las contraposiciones ideológicas de pares opuestos y neutraliza oposiciones que termina reduciendo a unidades de sentido. Entre las disyuntivas que se abren tradicionalmente en la filosofía Spinoza se concentra en la unificación de una oposición, como centro principal en torno al cual giran las otras oposiciones que podríamos ver como dependientes. Esa contraposición principal dentro de la estructura política es la que se establece entre potencia y poder. La potencia de la multitud unificada ha tomado la forma del derecho civil en la constitución del Estado, sin que se pueda hablar a este nivel de individuos aislados y de poder trascendente. La multitud se ha convertido en esencia colectiva y el derecho civil refleja la potencia de la multitud. En el Tratado Político, Spinoza sustituye el contrato por el consenso. La constitución de la multitud, por sus contradicciones internas, es la que determina la realidad del derecho civil. Y dentro del orden civil es donde se establece la propiedad particular de cada uno, en TP II, 23, podemos ver que Spinoza llama justo, dentro del derecho civil, a aquel que tiene la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo e injusto al que quiere hacer suyo lo de los demás. Esto depende de la metafísica de la potencia y no de un simple legalismo. En Spinoza hay que subordinar el poder a la potencia, porque aquella es la que decide la construcción del Estado. Además, hay que tener en cuenta que si bien Spinoza es positivo, en el sentido de que para él lo negativo no tiene consistencia metafísica. Es positivo porque defiende la idea de que sólo se puede concordar afirmativamente y cuando la razón posibilite el acuerdo, siempre al servicio de la potencia pasional, sin embargo no se puede confundir esto con el positivismo jurídico actual. En Spinoza se identifica la potencia con el poder y se clasifica a los Estados en base a esa identificación y dependiendo de si se ha logrado en mayor o menor grado porcentual. Poniendo el acento sobre la potencia creativa de la multitud, Spinoza se rebela contra los principios básicos del positivismo jurídico burgués señalados

por Negri, estos son la transferencia de los derechos naturales y el absolutismo del poder soberano ilimitado, porque en Spinoza los derechos naturales no se transfieren, sino que toman forma concreta en el derecho civil. No obstante, el poder soberano en Spinoza no es ilimitado, sino que tiene sus límites en el derecho natural⁵⁹³.

En el estado de naturaleza los individuos son teóricamente iguales, mientras comparten un espacio y se someten a leyes necesarias de obligatorio cumplimiento, en medio de una interdependencia no controlada e imprevisible en lo que se podría llamar una sociabilidad negativa. En esta sociabilidad lo único que comparten los individuos es el derecho ilimitado de cada uno y la ausencia de regulación⁵⁹⁴. El tema de la predicción es en este caso importante, porque si las situaciones en el Estado de naturaleza fueran previsibles, el hombre podría esperar ciertas consecuencias determinadas de sus actos, y los podría programar para el ejercicio de su libertad, pero en este plano y en medio de un azar que recuerda al cuento de Jorge Luis Borges (1899-1986) de la lotería de Babilonia⁵⁹⁵, en que se hace alusión a las secuencias azarosas de los acontecimientos en el capitalismo, mientras el hombre adolece de capacidad para programar sus actos, para conectar causas con efectos y para desarrollar sus capacidades, viéndose sometido a la ley del más fuerte. El hombre natural prepolítico, y en cierta forma presocial, comienza a formar parte de un cuadro de injusticia social y de desigualdad.

La idea de totalidad surge en el derecho civil, porque en el estado natural el individuo no posee una conciencia comunitaria. A esa integración se llega, según hemos visto, por sentimiento común en el cual, cada individuo siente que no puede contra tantos otros⁵⁹⁶. En la carta 78⁵⁹⁷ Spinoza responde a Oldenberg hablando de la determinación y manifiesta que los móviles de entrada en el Estado, que hacen que la multitud salga del

⁵⁹³ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1993, p.326.

⁵⁹⁴ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.294.

⁵⁹⁵ Véase a Borges, Jorge Luis, «La Lotería de Babilonia», en *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2009, 218 pp.

⁵⁹⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Político TPII.13*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos,

S. A., Madrid, 1996, p.151.

⁵⁹⁷ En esta, dirigida a Oldenberg, podemos ver a Spinoza explicando que mientras todo está bajo la determinación los hombres no lo saben, y piensan que están actuando libremente cuando actúan bajo la coacción de las pasiones. El hecho de que la entrada en el Estado se realice a través de un acuerdo pasional, concierte la estructura civil en débil y la mantiene sujeta a constante amenaza. Véase a Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.404.

estado de naturaleza y entre en el terreno de la sociedad civil, son móviles pasionales, como el temor y la esperanza. El filósofo expresa, que es de poca importancia que el hombre sepa que está determinado por ley o que no lo sepa, lo importante es que él actúa en base a las pasiones.

En la unificación básica, se integran otras contraposiciones y vemos como se funden el sujeto y el objeto de conocimiento, la sustancia y los modos múltiples, y el hombre se expande cuando en base a la ética, actúa sobre un ser carente para complementarlo, expandiéndose a sí mismo y unificando fuerzas. Además, Spinoza se ha propuesto demostrar que la necesidad es interna a la libertad y al identificar estos opuestos, supera a los filósofos políticos de su época. Para la realización de la esencia del hombre en el marco de la naturaleza, Spinoza requiere del marco político, pero ese marco tiene que estar complementado con la libertad humana que es la que va a permitir, la acción transformadora de la multitud en un trascendentalismo materialista y en constructivismo del modo que es lo que convierte a Spinoza en un filósofo político novedoso y revolucionario.

Pero, al constituir la comunidad política, aparece una nueva conciencia de grupo en la cual los otros y yo estamos integrados. Cada uno se ubica dentro de un ámbito compartido, y entonces y por su propio interés, sustituyen la interferencia múltiple por una nueva idea de cooperación. En Spinoza, hay que contar con grados de integración o con niveles de totalización⁵⁹⁸ y nos descubre esa integración mínima, cuando se ha accedido a la sociabilidad por temor. El miedo no es un aglutinante genuino para la política, según Spinoza, es un unificador negativo que logra integraciones parciales, superficiales o inoperantes. En la cuarta parte de la *Ética* Spinoza establece que cuando los hombres están sometidos a las pasiones no concuerdan en naturaleza. Un grupo de hombre sólo se constituye en multitud cuando concuerda positivamente, es decir que ha establecido puntos en común entre sus intereses y los intereses de los demás. Estos puntos comunes, sólo pueden ser localizados en base al ejercicio de la razón. Pero si una masa se mueve pasionalmente imagina que concuerda pero no lo hace, y no se ha constituido por lo tanto en una multitud, ni ha actuado a favor del aumento de su potencia, aunque ha actuado.

⁵⁹⁸ En Spinoza la categoría totalidad es ideológica e imaginativa. Habla de la carencia de integración, puesto que cuando vamos a determinar la parte frente al todo, pensamos en una integración por un objetivo. La concordancia convierte en partes a los elementos, mientras que una totalidad es una unidad aislada y separada. Ver Macherey OC.163

Spinoza quiere destacar la importancia del desarrollo de las funciones de razón en una multitud, para lograr así que la acción conjunta sea una acción en beneficio de su potencia esencial, como individuo compuesto. La multitud puede sufrir pasiones colectivas, pero el objetivo dentro del proyecto de Spinoza, está dirigido hacia las acciones en que la naturaleza del hombre se actualice. Por tanto, siguiendo la línea de la pasión gozosa se puede llegar a la plena acción, que en Spinoza es un límite utópico. El escolio de la proposición citada muestra las intenciones, siempre presente en el proyecto del filósofo, según lo que expresa en el citado escolio cuando afirma que:

“Quien dice que lo blanco y lo negro concuerdan sólo en que ninguno es rojo, está afirmando absolutamente que no concuerdan en nada. Así también, si alguien dice que la piedra y el hombre concuerdan sólo en que ambos son finitos, impotentes o en que ninguno de los dos existen en virtud de la necesidad de su naturaleza, o finalmente en que ambos son ilimitadamente superados por la potencia de las causas exteriores, este está afirmando rotundamente que la piedra y el hombre no concuerdan en cosa alguna, pues las cosas que concuerdan sólo en algo negativo, o sea en algo que no tienen, no concuerdan realmente en nada (4E XXXII, escolio)”.

Esto significa que los acuerdos por negativos no son verdaderos acuerdos, por lo que puede inferirse que las pasiones aíslan, aún cuando estemos en el seno de una colectividad. Así, mientras conocemos la verdad y nos conocemos a nosotros mismos, nos activamos. Si en cambio, nos manejamos sobre una idea desadecuada y mutilada, que la imaginación construye, permaneceremos aislados en la desviación; en la mutilación de la idea y en la carencia. Por eso Spinoza, en la cita anterior, nos dice que dos cosas no pueden concordar en lo que no tienen, ni dos sujetos pueden estar de acuerdo en lo que ignoran, pues solamente pueden concordar, en el conocimiento de la verdad. Sin embargo la imaginación puede hacerlos creer que están concordando, aunque tal concordancia no sea verdadera⁵⁹⁹. La coherencia producto del terror, no es fructífera y Spinoza no la reconocería como auténtica, por cuanto no aumenta la coherencia y la integración ni produce crecimiento de la cantidad de potencia. Según Spinoza, la integración de las

⁵⁹⁹ Véase a Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.294.

fortalezas individuales, en el Estado, se hace por un interés común, en ese sentido el filósofo afirma que:

“El hombre que se deja guiar por la razón es más libre cuanto más fielmente respeta la legislación del Estado y ejecute las órdenes del poder soberano al cual está sometido (...) El estado político se ha instituido como una solución natural con el fin de disipar al miedo general y eliminar las miserias comunes a las cuales todos están expuestos (TP III, 6)⁶⁰⁰”.

Spinoza se pregunta hasta qué punto, cuando nos sometemos a un juicio ajeno actuamos en contrariedad con nuestra propia razón y está tratando de aclarar, hasta qué punto la obediencia puede discriminarse en racional y activa, afrente a una obediencia pasional o deformada. ¿Acaso los hombres que obedecen las instituciones del Estado tienen que ser irracionales? ¿Es irracional la obediencia? Spinoza parte de que los hombres están sujetos a las pasiones y que una razón sana no podría exigir que cada una de ellos fuera libre, porque tendría que comprender que la libertad es un objetivo que se consigue a través de un proceso de liberación frente a las afecciones pasivas, de las cuales tenemos ideas inadecuadas generando pasiones que nos mantienen alejados de nuestra potencia de actuar. La razón misma se manifiesta en contra, según Spinoza, de que los hombres sean libres automáticamente y muestra que para el mantenimiento de la paz, que se necesita, para que los hombres puedan mantener sus objetivos hace falta la ley de la nación. Así, para Spinoza la libertad se consigue por el respeto a la ley, obedeciendo al poder político.

Por tanto, según Spinoza, lo más razonable que puede hacer un individuo es obedecer a las leyes de la república, ni siquiera debe juzgar el contenido de la ley que ha de obedecer. Hasta en el caso de que tenga que hacer algo que repugna a la moralidad convencional la ley debe ser obedecida, la razón lo aconseja cuando nos señala que entre dos males debemos elegir el menor y Spinoza concluye que obedecer las leyes de la República es siempre racional, porque es provechoso y porque es acorde con la naturaleza humana buscar el provecho y lo conveniente.

“El derecho del Estado no es otra cosa que el propio derecho natural determinado por el poder, no ya de cada hombre, sino de la multitud, que se

⁶⁰⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.158-159.

conduce como si fuera una, en espíritu, lo mismo que cada hombre en Estado de naturaleza; también el Estado en cuerpo y espíritu goza de un derecho que se mide por el grado de su poder, por consiguiente el derecho de cada ciudadano o súbdito es tanto menor cuanto mayor es el poder de la república. Por consiguiente, para tener el derecho de llevar a cabo una acción cualquiera o poseer un bien todo ciudadano a de invocar un derecho general de la república (TP III, 2)⁶⁰¹”.

La obediencia consiste en aceptar el menor de los males, tal y como aconseja la razón, y que el peor de los males es la anarquía, la inseguridad, mientras se olvida todos los principios de la moralidad tradicional aplicados a la política. Hampshire se propuso relacionar la filosofía política de Hobbes con la de Spinoza en torno a la obediencia del ciudadano a las leyes. La postura política de Spinoza, depende de una determinada concepción del ser humano, que busca según Hampshire, cada uno lo que le parecen ser los medios para su conservación y libertad, mientras identifican el derecho con el poder de hacer cosas. En Spinoza, la paz es el objetivo político supremo, porque la libertad sólo puede obtenerse dentro de un clima de paz, y además Spinoza tenía un significado que había hecho propio, para la libertad. Como sabemos, para Hobbes la libertad es la falta de frustración en una definición negativa y la inteligencia es el cálculo de los medios para satisfacer las necesidades naturales. En Hobbes la razón es esclava de las pasiones, dentro de un pesimismo político que termina en la justificación del autoritarismo, que depende del mantenimiento del orden y que neutraliza la anarquía natural. En Spinoza la razón no es simplemente un medio de auto conservación, es el fin supremo frente al cual todo lo demás es un medio, y mientras en Hobbes la razón es un cálculo de probabilidades, en Spinoza es la que abre el camino a la libertad del hombre, la que lo hace entender su propia naturaleza y el conjunto del esquema natural. La semántica del concepto racionalidad, es punto importante en la separación entre Spinoza y Hobbes, y convierte a Spinoza en un crítico del autoritarismo y en un defensor de la libertad. En este sentido debemos anotar la identificación que hace Hampshire de la razón como un objetivo dentro de una interpretación idealista de la filosofía de Spinoza. Si bien la racionalidad se desarrolla en las instituciones del Estado, ella está en función de la realización expresiva de la naturaleza

601

Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, 1996, p.157.

del ser y no puede considerarse fin en sí misma, puesto que Spinoza la ubica de manera continua en la naturaleza.

Hampshire⁶⁰² piensa que en Spinoza hay una mezcla entre determinismo e idealismo y que en los distintos segmentos de la obra de Spinoza uno oscurece al otro, mientras se van alternando a lo largo del desarrollo de su pensamiento, por lo cual intuye el peso específico de la sociedad en la filosofía de Spinoza, en la que se destaca el apoyo mutuo, como máxima utilidad. En Spinoza, que se recomienda la integración y la sociabilidad, se reconoce el eterno peligro que subyace a las posibles violaciones de la ley, puesto que una esclavitud en la cual nuestra libertad no podrá hacerse actuar amenaza en los terrenos a donde el Estado no funciona, y según Spinoza una vida humana no merece ser vivida en servidumbre y desarrollarse alejada de sus posibilidades de actuar.

El individuo en estado de naturaleza y en plena autonomía se vuelve conflictivo. Cada uno está sujeto al derecho de otro y los más fuertes integran a los más débiles en sus propias relaciones de conveniencia. Lo convierten en esclavos y los subyugan, utilizan su trabajo, los desalojan de sus pertenencias, etc. Tal situación no puede definirse como un caos, pero se aplican las leyes naturales a un ser, como el humano, que si bien es un subconjunto de la naturaleza, puede usar su cuerpo de manera más flexible, que los otros seres y por lo tanto no puede dejarse al juego libre de las potencias competitivas. Algunas de las habilidades humanas son frágiles, efímeras, pero forman parte del conjunto y necesitan ser preservadas y encaminadas a desarrollo.

En Spinoza hay realmente un conflicto en la definición del estado de la naturaleza, cuando pensamos que un individuo humano es más dependiente del medio, mientras está más independiente. Sin embargo ese antagonismo no puede ser confundido con una dialéctica. En Spinoza no hay el mismo planteamiento de conflictividad ontológica que en Hobbes y los realistas convencionales. Esta visión permite superar las interpretaciones psicológicas del estado de naturaleza en que se aplican, predicados morales sobre el hombre en el estado natural y se considere que es mezquino, malo, miedoso, justificando la represión en que se haga posible que el Estado siga funcionando. El problema es ontológico y de potencia positiva; de contingencia de encuentros, y como la naturaleza es una sola, manifestada en cada una de las modalidades en que ella se expresa, el choque es

⁶⁰² Ibídem, p.134.

producto de encuentros aleatorios y no una contraposición esencial que deba ser superada a través de la negación de la negación, en una reflexión política, como en el caso de Hobbes, para alcanzar una tercera etapa de pacificación. De este modo, la entrada en el Estado civil, se presenta en Spinoza como un riesgo, el de buscar su liberación a través de la obediencia; respetando la ley. Un riesgo de que pequeños grupos legislen para su propio beneficio, pero un riesgo que asume la multitud, apasionadamente, buscando la realización de sus deseos.

Spinoza en el TP describe el estado de naturaleza como un estado en el cual los hombres se guían por un deseo ciego, no es la razón la que determina la acción, sus actos están determinados por una pasividad. Los hombres se esfuerzan por mantenerse en el ser, pero en el estado de naturaleza se desarrolla, según Spinoza un estado natural de opresión. En su definición del estado de naturaleza el filósofo destaca que el hombre no es libre en el estado de naturaleza, la libertad es virtud y perfección y todo lo que indique debilidad en el hombre no es índice de su libertad, por lo tanto, aunque en el Estado de naturaleza el hombre no tiene que obedecer leyes extrañas no se puede sostener que es libre por el simple hecho de poder dejar de existir o razonar. El filósofo piensa que por el contrario, de lo que ocurre en el estado de naturaleza el hombre es libre, cuando tiene poder para existir y para actuar de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana singular. No tenemos fundamentos para decir que es libertad, abstenerse de razonar y que es libertad elegir lo peor, en lugar de lo mejor, de acuerdo con la tendencia del conatus que el hombre comparte con el resto de los seres de la naturaleza. Entonces Spinoza resalta que Dios es absolutamente libre, en cuanto autónomo y que no se deja coaccionar, pero esa libertad divina es para entender para existir y para actuar y tiene que hacer esas tres cosas necesariamente, en virtud de la necesidad de su naturaleza (TP II, 7). Sólo alcanzamos una plena integración al ámbito político, cuando el objetivo del Estado sea reconocido como suyo por cada uno de los miembros integrantes.

4.2.1. Factores Determinantes. Esquemas personales, azar e indeterminación, frustraciones y miedos mueven al hombre natural al acuerdo que da lugar a la institucionalización de la sociedad civil. Los factores que determinan en general la aparición de un conglomerado humano estructurado y que podamos llamar Estado o

sociedad civil, según Spinoza son dos, por un lado, las instancias que identifican al Estado y lo diferencian de resultados de acuerdos coyunturales, transitorios o parciales, que puedan aparecer, son la presencia de la legislación y la delegación de poder (TP III, 1)⁶⁰³.

La entrada en el Estado se produce cuando la determinación de la singularidad, correspondiente a cada uno, es reconocida por todos y la fundación política define lo que es común a las partes estructurales de la sociedad. Marilena Chaui⁶⁰⁴ establece una proporción inversa entre la proporción del derecho natural y la concreción del civil, porque es en el derecho civil a donde las potencias individuales de cada uno, son reconocidas socialmente. En otras palabras, la ley es la que funda el derecho natural, porque la ley conserva el derecho natural y lo transforma. Y en este sentido para Spinoza, la política es una cuestión de proporción. Así, delimitando las fronteras entre el derecho natural y el civil, la ley puede impedir que el derecho natural, como tal, vuelva a imperar en una determinada comunidad. De aquí podemos deducir tres principios, que son: La naturalidad de la fundación de los Estados, esto quiere decir el paso natural que no conlleva ningún contrato, sino que el deseo de que se ejecuten los derechos naturales es el que justifica la entrada en la sociedad. En segundo lugar, la entrada en el Estado se produce en base a las pasiones y sin que haya ningún recurso a la racionalidad que imponga abstractamente sus principios sobre el aparato natural humano (TP III)⁶⁰⁵. Y por otra parte, hay que aceptar también que la ley le da realidad a una razón o relación, previamente operativa entre las pasiones, en el desarrollo natural de sus relaciones. Finalmente Chaui⁶⁰⁶ señala que en el estado de naturaleza, el hombre vive bajo una opresión efectiva, con su potencia singular enfrentada a un mundo frente al cual es mínima y la subyugación opresiva se hace necesaria. En capítulo II acápite nueve, Spinoza señala:

“Todo hombre está bajo la dependencia de otro, mientras este le tenga bajo su poder. Es independiente tanto tiempo como sea capaz de enfrentarse con cualquier fuerza, vengarse a su gusto de todo perjuicio que le hubiera sido

⁶⁰³ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.151.

⁶⁰⁴ Véase a Chaui, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000 Marilena p.132.

⁶⁰⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.157.

⁶⁰⁶ *Ibíd.*, p.133.

causado; en una palabra, tanto tiempo como pueda vivir exactamente como lo parezca bien (TP II, 9)⁶⁰⁷”.

Aquí Spinoza describe la opresión real del estado de naturaleza y consiste en una justificación natural, para la entrada en el estado civil. No obstante, el estado civil vive en constante amenaza debido a que se ha entrado en él siguiendo las tendencias naturales y en base a la pasión. Hay que recordar que Spinoza ha dicho que, en base a la pasión no hay concordancia alguna, y que los acuerdos solamente pueden fundamentarse en la razón por cuanto en ella los hombres actúan positivamente. Esto hace que el acuerdo en el que consiste en estado político, sea un acuerdo frágil y siempre amenazado por un regreso al estado de naturaleza, donde la opresión, según Spinoza, es lo natural.

4.2.2. La Legislación. Es el factor principal porque de ella depende la definición, regulación y control de las actividades intersubjetivas que se desarrollaban, siguiendo la obligatoriedad de la ley natural, y como ocurre con el resto de los individuos en que se manifiesta la naturaleza. En el marco de la necesidad entendida como espontaneidad en la obediencia de una ley natural, y del azar de los encuentros fortuitos, que determinan el caos en el estado natural en Spinoza, la legislación, pensada y programada en base a la razón, permite perseguir por parte de los individuos, aquellas cosas que la razón recomienda como buenas y que según Spinoza, no pueden entrar en contradicción con lo que pide la naturaleza, en una aproximación importante entre los conceptos razón-realidad.

La legislación es la que determina, la esfera posible de las acciones individuales, dentro de la sociedad civil, estableciendo a su vez toda una jerarquía de funciones, que determinarán la estructura del Estado, como régimen específico, en el cual el Estado se concretizará. A partir de aquí la sociedad estructurada será responsable de los vicios y las virtudes del ciudadano, pues la sociedad que tiene derecho absoluto, es la que determinará a través de la legislación, el lugar que corresponde a cada individuo en la organización política. En ese sentido Spinoza nos dice:

⁶⁰⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.149.

“Pero, lo mismo que los vicios de los súbditos, y su licencia y contumacia son imputables al Estado, del mismo modo su virtud y su constante fidelidad a las leyes deben referirse sobre todo a la virtud del Estado y al ejercicio que este hace de su derecho absoluto (TP V, 3)⁶⁰⁸”.

Según Marilena Chaui⁶⁰⁹ las formas políticas se definen según la proporción de poder, entre la soberanía y el pueblo. El derecho se mide por el poder y ser libre es ser, en Spinoza, señor de sí. Pero el derecho natural se puede convertir en garantía de la ley cuando los ciudadanos puedan impedir la usurpación del poder soberano en el nombre de la ley. Para saber cuál es la mejor, entre las distintas formas políticas, tenemos que pensar que una forma política es mejor, mientras está más lejos la tiranía; mientras impide que se cruce el pasaje, desde el derecho soberano, al derecho natural de un solo hombre. Un régimen será superior o más legítimo, si es menor el número de disposiciones institucionales, que necesita, para impedir el riesgo de dictadura. Un régimen es más libre cuando los ciudadanos corren menos riesgos de opresión, su autonomía crece con el poder de la ciudad y en ese mismo sentido, mientras más libre es una ciudad, menos corre el riesgo de ser oprimida por otra.

En Spinoza la democracia es el régimen que necesita menos disposiciones institucionales, mientras que la monarquía se rebela en Spinoza como excesivamente frágil, y la aristocracia tiene que estar llena de disposiciones para evitar la oligarquía. Desde este punto de vista, Marilena Chaui afirma que el mejor régimen es aquel a donde los ciudadanos se someten a la ley porque respetan y temen su potencia, y porque aman la virtud civil.

Ya que el Estado, a través de la legislación, es el que ordena las relaciones al interior del mismo y organiza así la vida pública de la estructura resultante, condicionará a los individuos, que según Spinoza se convertirán en reflejos de la estructura del Estado. La condición es el ejercicio del poder absoluto en el seno de la comunidad, y la legitimación estará en gobernar para satisfacer las demandas de los gobernados. El Estado requiere un ajuste pleno de los individuos a las exigencias de la ley y así nos dice el filósofo:

⁶⁰⁸ *Ibíd.*, 172.

⁶⁰⁹ Véase a Chaui, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, Marilena, p.135

“Porque el enemigo del Estado no lo hace el odio sino el derecho y ese derecho es el mismo respecto de aquel que no reconoce su imperio por ningún género de contrato, por cuya razón le ha hecho daño y por tanto puede, por cualquier razón obligarle a obedecer este derecho, por medio de la sumisión o por medio de la alianza (TTP XVI)⁶¹⁰”.

El principal interés en Spinoza es que se mantenga la estructura del Estado para seguridad y protección del ciudadano, que ingresa en él siguiendo su instinto natural y buscando sus utilidades y ventajas. Estas ventajas y utilidades, que asegura el derecho natural, no pueden realizarse sino en el marco de las instituciones del Estado, por eso el principal interés en la filosofía política de Spinoza es que esa estructura política se mantenga, sin que se ponga en peligro la estructura institucional del Estado. Sin embargo Spinoza dice (TP IV)⁶¹¹, que hay algunas condiciones que el Estado no puede sobrepasar, en sus exigencias sobre la multitud. Hay que tener en cuenta no sólo los deseos del agente sino las posibilidades de respuesta que tiene el paciente dentro de una relación mando obediencia. La obediencia es lo que asegura la funcionalidad del Estado, que a su vez garantiza la accesibilidad del ciudadano a ciertos bienes y ciertos objetivos que necesita en una vida digna, en paz y concordia, a donde sus derechos sean respetados.

El individuo integrado en la multitud entra en el Estado por vía de las pasiones, buscando seguridad; sujeto al miedo, acepta la unidad funcional del Estado gracias al mantenimiento del respeto. Por eso, los motivos de respeto y los motivos de miedo deben mantenerse, según Spinoza, para asegurarnos de no retroceder a un Estado de naturaleza en el cual no podemos progresar ni romper nuestras barreras de limitación, puesto que tenemos que estar siempre defendiéndonos y limitarnos a sobrevivir. En ese sentido, la naturaleza humana es como es y es la expresión de la realidad. Para conseguir su funcionamiento, no debemos basarnos, según Spinoza, en un deber se abstracto o imaginativo; debemos saber que los hombres no son racionales, sino que están en las manos de la pasión casi totalmente y durante casi toda su vida. Tampoco debe pensarse, como piensan los tiranos que los pueblos son rebaños de ovejas, porque son simplemente hombres y hay que valorarlos en lo

⁶¹⁰ Spinoza, Baruch, Tratado *Teológico Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.66.

⁶¹¹ Véase a Véase a Chauí, Marilena, Spinoza: Poder y Libertad, Cap. IV, en *La Filosofía Política Moderna. De Hobbes a Marx*, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, Marilena, p.133.

que son para planificar, en la estructura política, la plenitud y la perfección de esa realidad. Spinoza no piensa que al entrar en el derecho civil, perdemos los derechos naturales, pero esto lejos de ser una ventaja, representa una amenaza, porque en el derecho natural los más fuertes tienden a subyugar a los más débiles y la justicia es una labor a conseguir por parte de las instituciones del Estado. Según el filósofo holandés, el derecho natural es la causa del temor y el respeto por la ciudad y no la ley, porque fue el temor y las pasiones las que llevaron al hombre a la confección de la ley y la que lo motivó a salir del estado de naturaleza.

El mayor peligro para la soberanía del Estado aparece cuando una persona o un grupo, utilizan su derecho para conseguir el poder y llegan a ocupar la soberanía (TP III, 3)⁶¹². Este riesgo amenaza toda la ciudad, pero puede controlarse si la potencia soberana puede controlar lo que le da origen, que es el reconocimiento colectivo de la singularidad. Así, el mayor peligro del Estado es interior, puesto que la vuelta al estado de naturaleza es una amenaza constante.

La naturaleza humana, se manifiesta en el individuo y cada uno expresa una parte de la potencia divina. Esa potencia en Spinoza se manifiesta a través de las leyes de la naturaleza y desde el principio, en la primera parte de la *Ética*, la identificación derecho potencia es una identificación ontológica, que no hace más que mostrarse en el plano de la política. Para Spinoza los individuos humanos tienen tanto derecho, como potencia y en ese escenario de potencia desplegada legalmente es donde tiene lugar el proceso constitutivo, que si bien se realiza en la política, en el Estado, permite en Spinoza, que el hombre se apropie de sí mismo y de los bienes que anhela; expandiéndose en la superación de sus límites singulares. El derecho natural es la ley de la naturaleza, pero Spinoza considera que el hombre es un modo especial, entre las diferentes expresiones naturales. Su cuerpo, hábil para muchas cosas, frente a los otros seres de la naturaleza, y que manifiesta diferencias singulares, dignas de ser tomadas en cuenta, ha requerido de la sociedad civil para la protección, en que el hombre no resulte oprimido en sus capacidades más específicas.

⁶¹² Si el Estado le concede a uno o a un grupo, para vivir según su gusto y sin obediencia de la ley, iniciaría su propia destrucción, y mientras la República deja de existir todo volvería al estado de naturaleza. Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.157.

La *cupiditas* o deseo consciente, es una prolongación del conatus o fuerza que tiende a la realización de las tendencias singulares del individuo humano. En Spinoza el hombre no se guía por la razón, si así fuera el derecho natural estaría compuesto por principios establecidos por la razón, pero lo que ocurre en realidad y que tenemos que asumir, es que son los apetitos los que guían la acción humana; y los que nos llevan a actuar⁶¹³. De todos modos, no importa para nada, en el pensamiento de Spinoza, si es la razón o son las pasiones, las que dan origen a los deseos. lo importante es que estos son siempre una manifestación de la naturaleza y lo más frecuente es que estos deseos vengan de la pasión, dado que el hombre está inmerso en un esquema de fuerzas naturales que es mucho más potente si se compara con su individualidad y puede marcarlo, con mucha facilidad. Las leyes políticas son en Spinoza tan necesarias como las de la naturaleza, ellas son en continuidad representantes de las leyes en que se expresa la realidad y han tomado forma en el legislador. La función del legislador, es constitutiva, por cuanto habrá de determinar cuáles son las frustraciones colectivas para regularizar los movimientos en el marco del Estado. La ley tiene funciones ontológicas, puesto que son ellas las que dan vida a las instituciones del Estado, que es el que constituye al ser y le prepara la expresión, cada vez más poderosa, plena y feliz de la potencia esencial cualificada de su esencia. Sólo la imaginación puede entender la ley del Estado, como una propuesta arbitraria e injusta, porque en Spinoza hemos de obedecer cualquier ley política que condicione el funcionamiento y considerarlas como construcción del legislador en su intención de captar el espíritu de la multitud, y como la revelación de los problemas que intentó resolver, para colaborar con el hombre de su momento en el Estado.

4.2.3. *El Ejercicio del Poder.* Además de la legislación, el otro elemento que constituye a la sociedad civil y nos permite reconocerla, es el ejercicio del poder. Según Spinoza y aunque la objetividad de la ley es lógicamente anterior el establecimiento del poder efectivo, el ejercicio del poder, es una condición necesaria para que la legislación adquiera su vigencia. Si falta uno de los factores, surge la desigualdad y la sociedad se

⁶¹³ Spinoza describe la esclavitud del estado de naturaleza, diciendo que el derecho natural es prácticamente inexistente, imaginario, no llega a la realidad, ya que es un poder que no se puede ejercer, hasta que los hombres no logren ayudarse entre sí, y apenas se conciben los derechos naturales del hombre a donde no hay una legislación común, (TP II, 15, p.151-152).

divide en gobernantes y gobernados, abriendo una brecha lógica y práctica, entre los que detentan el poder y los súbditos sujetos a obediencia.

Spinoza ya nos ha puesto en claro, que aunque en el estado de naturaleza hay una igualdad teórica, la situación se ve allí canalizada por el juego de las fuerzas, que representan los intereses individuales hacia la máxima desigualdad e injusticia y esto además de manera necesaria, pues se impondrá la ley del más fuerte, y los más pasivos o enfermos física y psicológicamente, se verán marginados y desprotegidos, en medio de intersecciones fortuitas de intereses particulares. Las tendencias al desarrollo de las potencias naturales, hacen en acuerdo que se entre en la sociedad civil. Pero el ejercicio del poder abre una grieta en el seno del Estado, actualizando una contradicción en el interior de la comunidad, y por esto para Spinoza el asunto de la legitimidad del poder, es altamente significativo ya que es condición para la funcionalidad del Estado como entidad unificada, en tal sentido el autor nos dice:

“El derecho así definido por el poder de la multitud se denomina generalmente autoridad política. Lo tiene por modo absoluto aquella persona que ha sido designada por consentimiento general para cuidar de la cosa pública; (TP II, 17)⁶¹⁴”.

Según se ve claro en el texto precedente del TP la misión de los gobernantes es el cuidado de la cosa pública y los individuos que están ejerciendo el poder por delegación de la multitud, lo ejercen sin que les pertenezca, para satisfacer las necesidades de los gobernados, que son los que han delegado su poder a cambio de un hábitat para su realización. No hay que olvidar que el pueblo es la potencia, porque si no tomamos esto en consideración, no podríamos hablar del Estado como individuo compuesto. Tendríamos que aceptar la supremacía de una parte frente al todo y la totalidad se vería anulada pues no habría unidad sino, una división, sin que se pudiera hablar a partir de ahí de un individuo compuesto en el plano de la extensión, ni de una mente para el cuerpo político, que pueda plantearse objetivos para su realización según el poder de su naturaleza, que puedan ser compartidos por la totalidad de los elementos individuales que la componen⁶¹⁵.

⁶¹⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.152.

⁶¹⁵ La función del gobernante en Spinoza, se presenta como una función difícil, pero importante, en cualquier de las tres estructuras políticas que el filósofo aísla como típicas. La sociedad tiene que aprovecharse de la

En Spinoza se defiende la coparticipación, porque la soberanía del Estado depende de la multitud y para que el poder sea perfecto ha de permanecer en el todo colectivo, porque aunque el Estado es una entidad en sí misma, no lo es sino a través de los individuos que lo forman estructurados según la ley. Aunque en Spinoza se exige absoluta subordinación, ese poder disminuye, cuando da motivos para que haya conspiraciones en contra del poder establecido. Así Spinoza considera que el poder tiene sus límites políticos, porque en primer lugar tiene que adecuar su política a las necesidades del conjunto, y ha de tener en cuenta a los gobernados para hacerlos partícipes del poder. Dentro de su realismo político el filósofo considera que tiene el poder quien puede disponer de la potencia colectiva.

El poder político se sostiene, según Spinoza, en dos pilares que a simple vista parecen principios contradictorios porque en primer lugar está el principio de la unidad del poder, mediante el cual el autor reduce al poder político, todos los poderes que desde el interior de la comunidad política pudieran hacer cuestionable al poder del Estado. Y así en cuanto al poder militar, económico o religioso, son subordinados en Spinoza, al poder político. El filósofo ofrece medidas concretas para que se realice esta subordinación, pero hay que tener en cuenta que para Spinoza estos centros de poder son importantes y mientras está de acuerdo con su desarrollo, aconseja mantenerlos bajo el control del Estado.

El poder político se sostiene además sobre el principio de la distribución máxima del poder. Spinoza se opone a que una persona o grupo político asuma el poder, porque confía en la participación del colectivo en la toma de decisiones. Piensa que un buen gobierno no depende de la buena voluntad del mandatario, sino de la estructura sociopolítica. La idea de que el poder es más legítimo mientras está más distribuido se

potencia de cada uno de los participantes en el Estado, y debe hacer todo lo que pueda para recuperar a los que se aíslan del trabajo colectivo. Vainer piensa, que en los textos de Spinoza hay una preocupación por conseguir que la sociedad política, en su legitimidad, logre la participación activa del melancólico, para que supere ese estado de pasividad originario, puesto que los hombres son principalmente pasionales. La sociedad política, debe lograr que la potencia positiva de cada individuo se sume al resto, y de lograr que esa participación positiva beneficie al conjunto. Todo esto convierte en legítima a la autoridad política, aún cuando el individuo singular, no tenga el deseo expreso de hacer lo que se le ordena. Hay que recordar que los deseos pueden estar condicionados por pasiones y que esas pasiones, como una lente desviada, pueden difuminar el objetivo de la utilidad colectiva que en Spinoza constituye el principal objetivo de la política. Es a esa obtención de bienes colectivos a lo que Spinoza le llama la libertad. La legitimidad del Estado depende, entonces, de que los representantes del Estado logren que cada uno de los ciudadanos trabajen por el bien de la sociedad. Véase a Vainer, Nicolás, *La Política Como Remedio de la Melancolía*, en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.477-479.

debe, según Spinoza, a que la distribución evita los errores individuales y supera la parcialidad. El poder unificado debe estar distribuido en la comunidad, mientras tenemos aquí una aplicación política del principio metafísico de la integración entre la sustancia y los modos (5E XXIV)⁶¹⁶. En ese sentido, Spinoza defiende la tesis de que el Estado no puede depender de la buena fe de ninguna persona, y sus asuntos no pueden depender del ejercicio de la buena fe de nadie en particular, porque si esto fuera así las bases del Estado fueran muy inestables, dado que en la naturaleza humana hay un fuerte índice de variabilidad, como se vio en la tercera parte de la *Ética*, a donde la inestabilidad de ánimo es una constante en el hombre, y los asuntos políticos son demasiado importantes para confiarse a la estabilidad espiritual de una persona (3E, def.; 3E VII)⁶¹⁷. Por tal motivo, la administración del Estado debe organizarse de tal manera que los hombres no puedan ser inducidos a obrar de mala fe o a prevaricar, ni por la razón ni por los sentimientos. Aquí, Spinoza se rebela contra la interioridad de la visión protestante de la política, que legisla moralmente sobre las intenciones del individuo⁶¹⁸, cuando dice que los motivos que inspiran a un gobernante no importan si son buenos o malos, lo que importa es que gobierne bien. Spinoza se impone por encima de las virtudes privadas en el plano político y dice que la libertad de ánimo o la fortaleza, son virtudes privadas de un hombre, aunque sea el gobernante; pero el Estado como cuerpo político tiene su virtud, que es la seguridad (TP I, 6)⁶¹⁹.

En Spinoza un poder será más legítimo mientras tenga más potencia y dependa más de la multitud. El filósofo establece una relación entre la política y la metafísica de la potencia y piensa que sólo sobre esta base se puede superar una libertad superficial, abstracta y mal entendida en la que los esquemas de opresión puedan seguir operando. Spinoza, con su acento en la potencia, como fuerza metafísica y constructiva, se mueve en el terreno político, preocupado por la planificación de una liberación real del hombre en el seno del Estado. Se propone mostrar la potencia del ser en el marco de la política, puesto que es en el Estado donde el ser humano singular, se manifiesta espontanea e

⁶¹⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.376.

⁶¹⁷ *Ibidem*, p.259 y p.288.

⁶¹⁸ Véase a MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, 122-144.

⁶¹⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.144.

inmediatamente, en su potencia constitutiva.⁶²⁰ Esta potencia tiende, de manera continua y material, desde el individuo singular, hacia la potencia de la multitud, sin la necesidad de dar un salto abstracto, a través de la racionalidad. Sin embargo para Eugenio Fernández⁶²¹, en su artículo sobre la piedad revolucionaria como virtud cívica, la razón muestra que la máxima utilidad se consigue con la ayuda mutua.

Eugenio se basa en el TTP XVII⁶²², cuando dice que defendemos el derecho ajeno como si fuera propio y cuando estamos gobernados por un derecho común, se es más libre en ese Estado que cuando se vive aislado completamente, porque el derecho natural en el aislamiento es abstracto; no solamente por la escasez de la potencia individual, comparada con el medio, sino porque las energías se desgastan en la supervivencia, y no en el derecho individual que supera limitaciones en alegría. La justicia no puede recibir la fuerza del derecho, sino es en el Estado, tal y como lo establece Spinoza en el TTP XIX⁶²³, y es en el Estado donde se hace efectivo y firme, como ya hemos dicho, el derecho natural. Spinoza establece (TP II, 17)⁶²⁴ que mientras más individuos se unen, más derechos tienen todos juntos, en una dinámica de conjunción de fuerzas que conducen a ese derecho que se define como potencia de la multitud y que se llama Estado. Sin embargo, según Spinoza, la democracia es la estructura política cuyas instituciones ofrecen mayor ventaja al ciudadano, porque tiene la mayor cantidad de fuerza constituyente.

La función de la razón no debe ser interpretada como una mediación in abstracto, puesto que en Spinoza la razón está conectada con el cuerpo en las pasiones y en Spinoza podemos hablar de una pasión racional y de una razón corporizada en las pasiones. No hay contraposición, como de ordinario se asume de manera imaginativa, entre las pasiones y la razón, que se ha desarrollado en la historia de la humanidad, a golpes de ejercicios prácticos en los cuales el hombre individual ha buscado sus utilidades y ventajas. Para Spinoza la razón es el subconjunto, que compete al hombre, de la reglamentación natural en

⁶²⁰ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.319.

⁶²¹ Fernández, E., De la Compasión a la Piedad: Política de la Generosidad, en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.276.

⁶²² Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.177.

⁶²³ *Ibidem*, p.200.

⁶²⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.152.

que Dios se expresa. Un hombre solo no puede llegar a utilizar las ventajas que la razón ofrece, por lo cual ha de darle forma a las leyes de la razón, al servicio del bienestar humano, en las instituciones, para sumar potencias individuales y desarrollarse como parte del gran conjunto general de la naturaleza. Las ventajas de los seres humanos, como seres naturales, implican ventajas para todos los demás individuos del sistema natural.

4.3. Tipos de Estado.

Según Spinoza, todas las comunidades políticas tienen ciertos objetivos y son estos objetivos, los que van a servir para establecer relación entre las diferentes formas políticas. Los objetivos de la comunidad política son, según Spinoza, los objetivos de toda realidad en la realización de su conatus, para preservarse en el ser, en la línea de una autoafirmación progresiva que incluya desarrollo. El Estado es una entidad que tiene su propia tendencia a la realización, pero en Spinoza esa fuerza no es trascendente con respecto de sus componentes, en una filosofía política de interconexión ontológica, en la cual individuos se generan a partir de elementos individuales, en una sucesión que se proyecta indefinidamente. La relación estructural es la que determina el surgimiento de la nueva entidad, y así Spinoza resuelve desde la ontología modal, la relación Estado-individuo, integrando al hombre dentro de una secuencia continua de individualidades cada vez más complejas.

El Estado más real será entonces el más estable, el que tiene más segura su unidad ontológica; el que se basa sobre un equilibrio de fuerzas y en este sentido Spinoza se propone establecer una relación entre tres estructuras políticas definidas, que pueden servir alternativamente para la creación del Estado; estudiando las condiciones de cada una y sus posibilidades de permanencia y desarrollo. En el estudio de los esquemas políticos, el autor después de haber aclarado las condiciones de sus génesis, recomienda medidas para recuperar el equilibrio, con lo cual manifiesta, que tiene en cuenta el advenimiento posible del Estado de naturaleza ante la relajación de las estructuras estatales.

Recordemos que en el Estado de naturaleza la frustración individual es la máxima, mientras que las tendencias naturales no pueden ser realizadas por los individuos dando lugar a un esquema general de frustración. Según Spinoza sin embargo, unas estructuras

políticas son más equilibradas que otras, y la funcionalidad de un régimen político depende exclusivamente de la estructura o red de relaciones constitutivas de la sociedad, y no del talante moral o las intenciones solidarias del gobernante de turno. El filósofo destacará entre las estructuras políticas a la democracia, como lugar político para la realización del ser, conectando a este sistema, fruto de una constitución de la máxima racionalidad con el estado de naturaleza, mientras nos dice que al salir del estado de naturaleza todos los hombres elegirán a la democracia como sistema de relaciones comunitarias porque en las democracias, el hombre puede encontrar el máximo equilibrio y la máxima seguridad.

Según el parámetro de la estabilidad, Spinoza organiza a los tipos de Estado dentro de una escala creciente y así nos dice que el Estado más fuerte es el más racional, el cual tiene “como una mente” y sirve a los individuos buscando sus intereses en la democracia. En la clasificación de las estructuras políticas Spinoza organiza la secuencia en orden a una creciente racionalidad en la estructura, según los criterios racionales de concordia y coherencia, estableciendo que la monarquía es el régimen menos racional y menos estable, seguido por la aristocracia, para terminar en una definición del concepto espinosista de democracia como estructura coherente y segura de tal manera que en ella, el individuo pueda dedicarse a su realización de desarrollo continuado.

4.3.1. La Monarquía. Spinoza rechaza a la monarquía como gobierno de uno solo por varias razones entre las cuales está la problemática del derecho sucesoral o la falta de estabilidad que le es propia. En el capítulo seis del Tratado Político (TP VI, 3)⁶²⁵ Spinoza dice que el Estado ha de estar organizado de manera que todos sus miembros, gobernantes y gobernados, quieran o no quieran, actúen de modo conveniente al servicio del bienestar general, aunque sea por la fuerza, según el filósofo, todos deberían estar obligados a vivir, según los preceptos de la razón. En este caso Spinoza está pensando en la utilidad general y en que las desviaciones pasionales pueden obstaculizar sus propias ventajas. El filósofo piensa que para menor funcionamiento del Estado, nada se puede confiar a la buena fe de un sólo hombre, no podemos exigir a otros lo que sabemos que ninguno de nosotros podemos ofrecer. Confiarle el gobierno a un solo hombre significa esperar que ese no ceda

⁶²⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.176.

a la avaricia, envidia, ambición, a la que nosotros mismos sabemos que estamos constantemente expuestos. Sin embargo, reconoce que con frecuencia sucede que le cedemos el poder, a la discreción de un solo hombre y advierte que cuando hacemos estos cometemos un grave error, porque le estamos confiando a un hombre la seguridad de todo un pueblo. Por eso afirma que La pretendida monarquía absoluta es más bien en la práctica una aristocracia no explícita sino implícita, pero por ello es precisamente del peor género (TP VI, 5)⁶²⁶.

Spinoza siente aversión por los sistemas monárquicos, por su propia historia y porque a la muerte del Estatúder (Stadhouder) en Holanda, se convirtió el cargo en hereditario, con lo cual, Spinoza tacha la situación de premonárquica, rechazándola. Spinoza se preocupa por los canales controlados de actitud individual en la comunidad. Pero mientras en el TP la tacha de poco segura y de alta inestabilidad, en el TTP Spinoza ya la había criticado por sostenerse en una legitimación ideológica, y de base teológica, cuando nos dice que el rey ha sido institucionalizado por Dios y que toda insubordinación es impía:

“Ved por qué los reyes, que habían usurpado el poder en el interés de su seguridad, se esforzaron en persuadir a los hombres de que estaban hechos a semejanza de los dioses inmortales. Sin duda imaginaban que, considerándoles sus súbditos y todos los demás hombres, no como semejantes, sino como dioses, se dejarían voluntariamente gobernar por ellos y les abandonarían fácilmente en libertad. Así fue como Augusto persuadió a los romanos de que descendía de Eneas, considerado como hijo de Venus y colocado en el rango de los dioses y quiso tener sus templos, sus estatuas, sus plegarias y su culto (TTP XVII)⁶²⁷”.

Cuando Spinoza denuncia la manipulación de la ideología teológica termina diciendo que la multitud engañada, permitiría que el gobernante ejerciera libremente su poder. Esto alude al control posible que limita las acciones de gobierno por parte del pueblo, que es el que ha delegado en la autoridad sus derechos, que según Spinoza no puede transferir, porque son la propia esencia de los individuos componentes de la masa.

⁶²⁶ Ibídem, p.177.

⁶²⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.180.

Según esto, sólo con engaños puede el poder del Estado mantenerse actuando a voluntad sin ajustarse a las necesidades de acción que determinan los objetivos de la multitud.

La multitud es para Spinoza la que tiene el poder mientras, que el *Deus sive natura* no es un Dios personal que decida voluntariamente otorgar el poder a una persona “especial”. Para el filósofo no hay individuos especiales, sobresalientes o superhombres en el sentido de tener una naturaleza distinta, pues sólo hay una naturaleza humana presente en todos los individuos. Según el filósofo: “*Nadie se despoja de su potestad, ni por consiguiente transfiere a otro su derecho de tal modo que deja de ser hombre (TTP XVII)*”⁶²⁸. Spinoza explica que hay cosas que no se pueden obtener como mandar a alguien a que sienta odio por el que lo beneficia, o que ame al que le ha hecho daño, o que no desee la libertad.

Los derechos naturales no se pueden transferir, nos dice, llamando la atención de la multitud con respecto a ella misma, como origen de la fuerza y del derecho, que llevará a Spinoza a la apología de la democracia, como terreno de la máxima potencia y racionalidad. En ese sentido el autor afirma:

*“Puesto que los hebreos no transfirieron sus derechos a ningún otro, sino que se cedieron recíprocamente una parte igual, como en la democracia, y se obligaron por un clamor unánime a obedecer lo que Dios hablase, se deduce de aquí que todos quedaron iguales como antes (...) que toda la administración del Estado estaba en manos de todos (TTP XVII)”*⁶²⁹.

En este texto vemos como el autor equipara a la democracia con el hipotético estado de naturaleza, que como hemos visto Spinoza ha deducido de la naturaleza humana como origen del derecho y el poder y poniendo la base del derecho del Estado en los derechos intransferibles de la multitud.

Los efectos perniciosos de la mezcla entre la política y la religión, se resaltan en el siguiente texto en que Spinoza nos habla de los artificios ideológicos de las monarquías, para agobiar con temores y supersticiones a la multitud. En tal sentido dice:

“Pero si el gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de

⁶²⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.71.

⁶²⁹ *Ibíd.*, p.78.

religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que crean luchar por su salvación, cuando pugnan por su esclavitud; y que los más glorioso les parezca ser el dar la sangre y la vida por servir al orgullo de un tirano (...) nada más contrario a la libertad general que cohibir con prejuicios o de cualquier otro modo el libre ejercicio de la razón individua (TTP Prefacio)⁶³⁰”.

El tema de la opresión en la ciudad se trata frecuentemente en el orden psicológico de las pasiones, el hombre afectado en las pasiones, necesariamente imagina a menudo la libertad, como un imperio en otro imperio. Imagina que su privación se sacia con algún bien y se le desarrolla un apetito de obtención de bienes materiales. Este cuadro que se traduce en una secuencia de los llamados vicios, reductible a la ambición en la gula, la lujuria, la envidia, etc., tratados en la tercera parte de la ética de Spinoza, llega hasta los extremos en que los hombres sometidos a la pasión se lanzan a la posesión de otros hombres. La imaginación los lleva a querer ser señores de otros y definen a la libertad como posesión de esclavos. La razón se opone a todo esto, porque ella aconseja vivir en paz y señala que si no hay paz, ningún objeto obtenido se puede disfrutar. La razón en Spinoza es una razón aplicada al esquema natural de las pasiones y tiende al mal menor, entre las alternativas. Los hombres se deciden por la fundación del Estado y unen sus fuerzas para salir de la opresión natural, a donde los más fuertes, como hemos dicho, esclavizan a los más débiles. Por tanto, el Estado mejor que pueden fundar es aquel en el que todos se someten a la ley por la virtud civil y el poder del Estado es limitado por no poder ordenar cosas que sean contrarias a los derechos naturales, esto podría llevar a generar un odio frente al Estado. Si se odia al Estado, el Estado se disuelve y la generación de ese odio se produce cuando el Estado ordena de manera tiránica, todas aquellas cosas que están en contra del derecho natural, por ejemplo: Genocidios, fratricidios, parricidios, matricidios, infanticidios, etc. El Estado tiránico se reconoce por sobrepasar los límites del derecho natural. Según Spinoza la tiranía es un poder de no poder, por tanto representa la muerte de la vida política, aunque en su imaginación, tiranos y tiranizados se creen que están vivos. Una ciudad es menos autónoma, mientras tiene más que temer, por eso Spinoza piensa que el Estado no debe abandonar nunca el control por el cual produzca temor y respeto, el filósofo piensa que las inconformidades y exigencias de la multitud, cuando tiene que

⁶³⁰ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.25.

soportar los excesos tiránicos de la opresión deben solucionarse en la ley no contra la ley, esto ocurre según dice Spinoza (TP IV, 4)⁶³¹, cuando el Estado le hace exigencias a la multitud olvidándose de que son seres humanos y entonces los ciudadanos se enfrentan contra la ley, no bajo la ley, porque han perdido el respeto y el miedo por el Estado. Ese es el peor momento de la comunidad, cuando está ya disuelta, y cuando espera nueva vez el estado de naturaleza, que siempre amenaza en el seno de la institución del Estado, porque el Estado es un individuo de alto poder de complejidad. Por tanto el Estado cae en falta cuando obra en contra de los dictados de la razón, que recomienda tener en cuenta los derechos naturales de la multitud.

Vemos cómo al referirse a la razón Spinoza siempre la menciona como inserta en el individuo, siendo ella el punto de común acuerdo en que se posibilitaría la concordia y el entendimiento entre los hombres. Spinoza trata de establecer conexión entre la razón y la naturaleza humana⁶³², corpórea, individualizada y concreta para que quede claro que la razón no puede contradecir a las tendencias propias de la naturaleza humana hacia el auto mantenimiento y desarrollo, y que por otra parte, estableciendo esta naturaleza, los objetivos de la acción de manera necesaria, la razón sólo puede buscar los medios de alcanzarlos.

El filósofo francés Gilles Deleuze se detiene a estudiar el origen de la racionalidad y las condiciones de su desarrollo, y la compara con las condiciones en las que conviven los hombres en el estado de naturaleza. Las leyes de la naturaleza, como sostiene Spinoza, no se hicieron pensando en las ventajas y utilidades del hombre, sino que son la expresión de la esencia de Dios. En la clasificación que hace Spinoza de las estructuras estatales, se utiliza la racionalidad como democratización y participación en aumento de la multitud en la confección de la legislación y en el ejercicio del poder.

En la monarquía, la multitud que no puede ser obligada por la fuerza es sin embargo susceptible de dominación y de convencimiento, para que el Estado logre mantenerse como poder de un solo hombre, y tiene que acudir a manipulaciones ideológicas, con las cuales poder evitar la floración de las grandes contradicciones que

⁶³¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.167.

⁶³² Véase Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.256

subyacen en la estructura política y es entonces cuando se recurre a figuraciones antropológicas de la divinidad, que presentan a Dios como una persona que tiene voluntad, y que coloca en su sitio al rey para que lo represente. Esa divinización antropológica del poder es señalada como irracional por Spinoza.

La monarquía no cumple como estructura política, con los criterios en que se sostiene el Estado, porque Spinoza cree que un Estado, debe armonizar las aspiraciones de la razón con las condiciones de la realidad y además decidirse e inducir conductas colectivas que acordes con la razón, se revierta en beneficio de los ciudadanos. Hay una conexión intrínseca entre la política y la teoría del conocimiento, que tiene que ver con las ideas adecuadas, con la funcionalidad de la razón y con las nociones comunes. Se supone que un entendimiento esclarecido, se libera de pasiones y que esta liberación ayuda a la integración en la comunidad. En Espinosa Antón⁶³³, podemos ver cómo las ideas adecuadas están completas y libres de mutilación, en el sentido de que sólo existe un único individuo que es el individuo total de la naturaleza del cual todas las cosas son partes. Cada una de las ideas que tenemos afecta nuestra mente, en el sentido de que aumenta o disminuye nuestro grado de perfección, y en ese sentido nos alegra o entristece. Según Espinosa Antón⁶³⁴ hay algunos afectos como la concordia, la comunidad que nos llevan a la sociedad tal como lo afirma Baruch Spinoza (TP II, 15)⁶³⁵. El filósofo holandés afirma no tener ninguna contradicción con los escolásticos cuando estos afirman que el hombre es un ser social, porque en aislamiento el hombre no puede alcanzar el ejercicio de sus derechos naturales ni la felicidad.

En Spinoza la motivación política es la búsqueda de la felicidad, entendida esta como realización de los derechos naturales. Los errores en que nos sumerge la pasión, son detectados en Spinoza como originarios con respecto a la subyugación, porque la pasión en que somos afectados por los impactos externos, cuando la razón no nos ayuda a orientarnos hacia la apropiación de nosotros mismos, nos lleva a pensar que esa felicidad que buscamos como cuestión de hecho, consiste en la obtención de objetos materiales, mientras nos recargamos de objetos externos y confundimos a esos objetos que pertenecen a la

⁶³³ Espinosa Antón, F.J., La Razón Afectiva en Spinoza, en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.67-80.

⁶³⁴ *Ibíd.*, p. 67-80.

⁶³⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.151.

exterioridad, con nuestra propia identidad. Hay que recordar que Spinoza define la identidad individual como el conjunto de componentes estructurados hacia la consecución de un objetivo compartido y los objetos que incorporamos a nuestra identidad, en base a las tendencias pasionales, nada tienen que ver con nuestros objetivos. Con lo cual se estructura una identidad patológica que permanece ajena consigo misma y que se mantiene a distancia de la identidad personal y por lo tanto de Dios y de la realidad de la naturaleza⁶³⁶.

Además Spinoza señala que en la monarquía no tenemos un esquema político racional, pues lo que estamos solicitando al monarca, es que no ceda a las pasiones y que cuide más de la multitud que de sí mismo, lo cual es contrario a la razón, pues la razón en Spinoza está contextualizada en una naturaleza individual. En el autor, los intereses subjetivos de los individuos que componen a la multitud, se contrarrestan entre sí, hasta dar lugar a una praxis racional. El argumento contrario a esta tesis, mientras que se justifica la monarquía, absoluta, es el que nos habla de la necesaria unidad de poder para que la comunidad política se mantenga integrada. Esto es una falacia ya que el hecho de que sea uno el que detenta el poder no nos permite concluir la existencia de una comunidad unificada. Spinoza nos muestra cómo en el gobierno de uno sólo (suponiendo que esto es posible, por lo menos como límite) es aquel en que la potencia del Estado está más débil y dividida porque en primer lugar no se dan de hecho las monarquías puras, sino que más bien una aristocracia se integra a las instancias de poder para fundirse con los gobernantes, y por otra, hay una gran cantidad de poder acumulado en los súbditos sobre los cuales actúa la manipulación ideológica para conseguir que anulando sus fuerzas, no se imponga el poder de la multitud para exigir sus derechos.

El intelectualista que defiende la superioridad de la mente sobre el cuerpo, se traduce en una justificación de la monarquía, en que el poder de una parte de la comunidad, se considera superior, a la masa de los gobernados. Esta instancia de poder impone sus intereses sectoriales sobre los intereses comunitarios. El dualismo que se acepta en los idealistas, asume que hay instancias incommunicables, y que tienen que ser aceptadas las decisiones de las instancias gobernantes, aunque no concuerden con los intereses generales del individuo compuesto del Estado. La mente, superior al cuerpo y la razón pensada como

⁶³⁶ Véase a Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones la Cebra, Buenos Aires, Argentina, Traducción de Axel Cherniasky, 2008, p.113-122.

superior a las pasiones que dependen del cuerpo, es una instancia de control y de mando que se impone sobre el cuerpo, que se mantiene separado y distante de las instancias de potencia, que se unifican en la multitud. La potencia no participa del poder institucionalizado en la monarquía, que tiene su base ideológica en el intelectualismo clásico de los idealistas.

La interpretación de Henry en que Spinoza aparece como una forma especial de idealismo, puede servir de base a la comprensión de la función que cumple la razón en la estructura política, en su filosofía. Para Spinoza la idea es el punto de partida del conocimiento que es reflexivo y tiene que conocerse en su funcionamiento, pero si no hay una idea conocida, no hay conocimiento en ejercicio, que estudiar. Las ideas, en los idealistas, son frías y mudas y no tienen contacto con la realidad, sin que podamos extraer de ellas, noticias sobre el mundo. La idea en Spinoza es expresiva y genera pasiones racionales, con lo cual Spinoza unifica una más entre las contraposiciones que abre la filosofía moderna.

Para Spinoza el esclarecimiento en que se superan las pasiones, viene por la vía de la racionalidad en contacto con las pasiones que necesariamente tenemos, por el trabajo de la imaginación sobre las afecciones del cuerpo. Cuando la comunidad política desarrolle la racionalidad, el hombre adquiere su felicidad superando las tensiones del estado de naturaleza, progresivamente, en una ejemplificación de que en Spinoza las formas políticas son perfectibles y caminan hacia la democratización de manera mecánica.

En la monarquía demostramos imaginación en ejercicio e idolatría en que permanecemos alejados de nuestra acción. Pero en Spinoza esta situación se puede corregir con la racionalidad de las instituciones políticas en que el hombre aprende en el seno de la multitud, las condiciones de su propia potencia y actividad. Cuando el hombre se abre al campo del conocimiento propio, la alegría denuncia el aumento en la potencia esencial. La razón no es en Spinoza un simple cálculo que selecciona entre las pasiones, sino que ella está en función de los derechos naturales del hombre a realizarse y ser feliz, es una razón constitutiva, que no puede llamarse simplemente materialista, puesto que en la razón el hombre llega a apropiarse de su sí mismo y a alegrarse aumentando su potencia creativa, que es la misma de Dios.

En la monarquía la subyugación en que unos hombres someten a otros, evidencia enajenación y confusión a nivel de conocimiento y desarrollo de la imaginación corrompida por una deficiencia educativa, pero el desarrollo de la razón en las instituciones en que vivimos, asegura una democratización progresiva de la estructura política en una fusión del conocimiento con la política.

A veces se confunde la función del Estado en Spinoza con una puramente negativa para asimilarlo a Hobbes en su defensa del poder autoritario y centralizado de un Estado poderoso que ha delegado en un rey absoluto. Pero en Spinoza no hay delegación de poder ya que como hemos visto el derecho natural es intransferible y por otra parte, aunque es cierto que Spinoza le concede importancia a la paz, él mismo nos aclara que no hay que confundir la paz a que se refiere, con el control absoluto del orden público en el cual la actividad de los hombre esté coartada por el miedo. En tal sentido nos dice que:

“Por otra parte la experiencia parece indicar que con el fin de establecer la paz y la concordia, el poder político tendría que ser comprimido a un solo hombre. Ningún Estado ha resistido tanto tiempo sin transformaciones notables como el de los turcos, mientras que los Estados populares o democráticos han sido menos duraderos y los más agitados por rebeliones. Pero si la servidumbre, o la barbarie y a la soledad hubiese que reservarles el nombre de paz, la paz sería la más miserable de las condiciones humanas (...) transferir la totalidad del poder a un solo hombre favorece a la servidumbre, no a la paz, pues la paz, como ya hemos dicho no consiste en la ausencia de guerra, sino en la unión de las almas o concordia (TP VI, 4)⁶³⁷”.

Este texto define la paz a la que se refiere Spinoza, cuando la establece como objetivo del Estado. Un rescate a su vez, de la postura propia frente a otras teorías políticas en que la paz significa control y ausencia de guerra. Cuando no se especifica adecuadamente cuál es la semántica de un término clave como este, se correría el peligro de una asimilación con las teorías a la defensa del absolutismo, en el cual la multitud alienada y despojada de sus derechos tuviera que mantenerse bajo el control de las autoridades, sin sugerir siquiera la defensa de las ventajas y protecciones que le corresponden, pero esta simple diferenciación entre la paz y la ausencia de guerra, hace explícitos los intereses de Spinoza a la hora de mostrar los objetivos del Estado, no se trata como vemos de la paz

⁶³⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.176-177.

como condición negativa o ausencia de actividad, sino de todo lo contrario en una concordia tan sólo en la cual, toda actividad es posible y bien aceptada dentro del conjunto social reglamentado. No es la paz de las dictaduras en las cuales el control absoluto de las actividades muestra la irracionalidad del sistema, que no puede asimilar las conductas que genera. Porque en Spinoza, se resalta la función constructiva del Estado con respecto de la antropología y también la responsabilidad de esa estructura, con respecto al espectáculo que de virtudes o vicios, despliegue una generación.

El consenso es el que determina la paz de un sistema político y hay que diferenciarlo de la opresión, porque según Spinoza la estabilidad de un ordenamiento político depende de causas internas. La determinación que recibe el estado con respecto a la actividad interna de sus elementos componentes es una consecuencia política que en Spinoza tiene raíces metafísicas a través de la ontología modal. Cada entidad individual promueve su acción a través del ejercicio de su propia esencia, cuando una entidad desconoce su propia esencia no puede realizarse y se coarta ante la acción de causas exteriores de las que el propio sujeto individual no puede tener por lo menos control. Cuando la razón no asiste al individuo lo deja en las manos de la imaginación, pero si se cuenta con la orientación racional, las imaginaciones caen ante la potencia de la realidad expresándose de manera adecuada y manifestándose en la realidad.

Deleuze dice que la eticidad del hombre y su capacidad para transformar la realidad, depende del conocimiento adecuado que logre de sí mismo y de las cosas de la naturaleza. En el hombre la potencia de ser y la de conocer es la misma, por lo cual al crecer esta potencia y manifestarse en la existencia, será posible para el hombre acceder a un conocimiento adecuado de las ideas en que la realidad se expresa. En Spinoza cuando se aumenta la potencia de comprender, se aumenta la potencia de ser y actuar en el hombre singular. La capacidad que tenemos de concordar con otros hombres, depende de nuestra actividad, ya que las pasiones desunen y debilitan nuestra capacidad de asociación y en la convivencia aumentamos nuestra potencia individual. Las implicaciones políticas que tiene el conocimiento en Spinoza, trascienden al conocimiento mismo y llegan a la ontología productiva de Spinoza que explica el desarrollo del ser individual en las estructuras complejas del Estado⁶³⁸.

⁶³⁸ .. Véase a

Pero la fuerza del Estado, son sus propios individuos y en ellos está su esencia, por lo cual Spinoza nos dice que la estabilidad de una forma política, depende de la estructura interna en la cual se ubican las fuerzas individuales (TP VIII, 4)⁶³⁹. La constitución es determinante porque ella es la que distribuye las fuerzas en el interior del Estado para lograr o difuminar su estabilidad, una estabilidad que es dinámica como la paz concordia, que es el terreno que posibilita la acción. Los factores exteriores afectan, según esta tesis, de distinta manera, a una estructura política que consciente de sí, haya logrado la estabilidad de sus fuerzas, en un equilibrio en que se determina la justicia. Nótese que en Spinoza fuerza no es armamentos, ni tecnología de guerra, ni muerte fulminante, sino coherencia interna que viene del respeto mutuo y de la consideración de los derechos naturales de la multitud (TP VIII, 6)⁶⁴⁰.

4.3.1.1. La Monarquía Razonable. La monarquía en cuanto que enajena al pueblo de sus derechos es muy inestable y peligrosa, por los peligros que asechan a la monarquía en relación con levantamientos, protestas, sublevaciones que tienen su origen en la alienación de los derechos naturales de los individuos, que no son tomados en cuenta por la autoridad suprema que legisla a voluntad en las monarquías absolutas. Spinoza piensa que es necesario ofrecer a esta situación algún correctivo, para su supervivencia como sistema político y para el aumento de su estabilidad. Se puede observar que cuando el filósofo ofrece un correctivo para algunas de las estructuras políticas, tiende a la democratización del sistema; en la convicción de que la fuerza del Estado está en el pueblo. Por eso y desde el TTP insistió en el poder alienante de la superstición, como manipulación del conatus, por parte de una clase parásita en el sistema político. Spinoza propone monarquía «razonable» y para él razonable quiere decir democrática, en el sentido de que según piensa, el monarca será más independiente (*Sui juris*) mientras se preocupe más del bienestar de su pueblo. En tal sentido dice:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.290-293.

⁶³⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.214.

⁶⁴⁰ *Ibíd.*, 215.

“(…) el rey será tanto menos libre y la condición de sus súbditos tanto más desgraciada si el poder soberano se ha transferido de modo absoluto a un solo hombre. Así pues para asegurar el Estado monárquico es necesario edificarlo sobre bases sólidas, de donde procede seguridad para el rey y para el pueblo. En otras palabras, el monarca es tanto más libre cuanto más se preocupe del bienestar de su pueblo (TP VI, 8)⁶⁴¹”.

Spinoza nos habla de una monarquía popular como estructura política en que el pueblo determine en ejercicio de su derecho natural, las actitudes del rey. Está hablando de un rey ministro y representante de la voluntad popular, que surge de las voluntades individuales sumadas en la obtención de un objetivo común.

4.3.1.2. La despolarización del Poder. En las monarquías absolutas el poder está polarizado y una clase dirigente se distancia de los marginados, abriendo una grieta en el tejido social. Spinoza recomienda, para lograr la estabilidad de las monarquías en primer lugar, la unificación del poder y entre otras cosas lograr que sea el pueblo el que delegue el poder, ya que Spinoza no aprueba el derecho hereditario de sucesión.

Spinoza defiende la igualdad natural entre los ciudadanos y mientras recomienda que los reyes no pueden casarse con quien les plazca, insiste en que los consejeros del rey sean elegidos por el pueblo. La multitud debe decidir con respecto de la sucesión pues de no ser así, no podría exigir que se satisfagan sus expectativas: *“(…) Nadie sucede legítimamente al rey, sino es por la voluntad del pueblo (TP VII, 25)⁶⁴²”.*

Ya que el derecho del rey viene de su poder y este poder solamente puede provenir del pueblo, que delega en una persona que no puede actuar como persona, sino como figura representante de la voluntad popular. Cualquier actuación de un ministro que se siga de su voluntad personal, es traición a la voluntad general expresada en las “urnas”, porque lógicamente si el pueblo ha delegado su poder en alguien, es para que actúe en consecuencia con las necesidades de la multitud. Y así Spinoza nos habla del ejército como posible polarizador del poder, en cuanto que puede presentarse atentando contra la unidad del Estado, como un poder alternativo. Piensa que debe estar constituido por todos los ciudadanos y sólo por ellos y exentos de salarios, pues al filósofo le preocupa que el

⁶⁴¹ Ibídem, p.178.

⁶⁴² Ibídem., p.204.

ejército pueda ser usurpado por el poder económico⁶⁴³. La religión es otro polarizador que ha de ser tomado en cuenta como poder alternativo que de aliarse con el poder económico puede constituirse en seria amenaza para la supervivencia del Estado. El problema principal de Spinoza al tratar la situación del ejército, es que la obediencia no se convierta en sumisión, que sea una obediencia para la obtención de la libertad en los muros institucionales del Estado. Y que cada individuo pueda realmente, en ejercicio de su libertad, hacer lo que quiera. Para rechazar cualquier violencia, necesita de la ley institucionalizada (TP II, 8)⁶⁴⁴.

⁶⁴³ En el desarrollo de la filosofía política en Spinoza, se le da mucha importancia al ejército como parte importante de la defensa del Estado. Allendesalazar, aísla tres motivos para explicar la relevancia de los cuerpos armados y de la defensa en el desarrollo del Estado, importancia que se adapta en Spinoza a cada una de las tres formas básicas de gobierno que el filósofo define en el Tratado Político (TP). Spinoza afirma que todos los cuerpos son más amenazados desde adentro que desde el exterior. En el cuerpo político, los ciudadanos son su peor amenaza, mientras habla de lo poco frecuentes que son los hombres honrados. Según Spinoza, los representantes del Estado y los que ejercen el poder temerán siempre, mucho más a los ciudadanos, que a los enemigos del exterior. Esto provoca según Spinoza que los gobernantes se preocupen más por ellos mismos y por su propia salud, que cuidar los intereses de los demás, como es su obligación, y tratarán de engañar a aquellas personas de la población que se destaquen por su sabiduría y por sus riquezas. Esto equivale en Spinoza a decir que los hombres menos importantes y menos ilustrados de la multitud, son olvidados, frecuentemente por los gobernantes, y que ni siquiera tratan de engañarlos. Para hacer tal afirmación se basa en la historia, de la cual, como dice al principio del TP, saca principios generales y los aplica, de manera sintética, a los problemas concretos de los que se va ocupando. Los tres puntos que llevan a Spinoza a su preocupación por la defensa, según Allendesalazar son principalmente históricos. La autora nos habla de la situación de traición y engaño, en la política de la Holanda del siglo XVII.

El poderío militar del Estatúder y la alianza que Guillermo II realizó con Carlos II de Inglaterra, llevó a Holanda a una situación de irrespeto político, que terminó con el asesinato del líder republicano. Esto hizo a Spinoza sentir, la importancia del ejército y la peligrosidad interna de la rebeldía política, de los propios miembros de la comunidad. La segunda razón es que Spinoza mismo era un republicano y que contempló en carne propia los efectos de las ambiciones de poder. El filósofo apunta en el TTP XVIII que para los pueblos es muy fácil cambiar de tirano, pero no es posible superar una tiranía, y por eso, según Allendesalazar, Spinoza le concede tanta importancia al ejército como protección del Estado. El tercer motivo para Spinoza es que el ejército tiene que ver con las pasiones, debido a que es una institución represiva, pasional e instintiva. Mientras los hombres están sometidos a las pasiones son enemigos naturales (TP II, 14), y el ejército representa la pasión organizada, que se enfrenta de forma institucional con la pasión natural de los hombres. El ejército, según Allendesalazar, es la institución que mejor revela la servidumbre del hombre y establece la ecuación según la cual, a un más activo ejército, mayor pasividad se genera en los cuerpos que le rodean dentro del Estado. En Spinoza, se compara el ejército con la iglesia, porque ambas instituciones promueven la obediencia y producen en el cuerpo político, pasividad y esclavitud. Ambas excluyen la igualdad en el seno político, ya que son cuerpos políticos estamentados, que generan obediencia. En el caso de la iglesia, la obediencia se induce hacia los contenidos de las sagradas escrituras. Pero el ejército, es el inductor perfecto de obediencia, a falta de las sagradas escrituras. Spinoza está consciente de que el Estado necesita de la obediencia y se basa en el mando, por eso podemos entender el recurso frecuente y el papel importante que Spinoza le concede al ejército, definido como cuerpo político a donde menos se razona y obediencia llega al interior de manera pasional, generando una servidumbre total (TTP XVII). Sólo en el ejército y en la iglesia se consigue una obediencia, a fe plena. Véase a Allendesalazar, Mercedes, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S. A., Madrid, España. 1988, p.108.

⁶⁴⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.149.

Cuando Spinoza habla de la servidumbre en la cual no podemos defendernos de los ataques de otro, está pensando en el ejército como institución que sirve al Estado para defenderse y para no caer bajo el poder de otros (TP II, 10)⁶⁴⁵. Sin embargo para Spinoza la libertad es autonomía principalmente, por lo tanto piensa que un Estado que no tiene buen ejército no es independiente, mientras que las relaciones entre Estados se mueven en el esquema del derecho natural y cuando un Estado no tiene una defensa pertinente tiene que estar a merced de invasiones e intervenciones que lo deterioran (TP IX, 2)⁶⁴⁶. Para liberarse del temor y la opresión el Estado necesita del ejército. No obstante Spinoza no aprueba el uso del ejército para intervenciones en otros Estados, ya que no entiende la expansión colonial como un crecimiento del Estado, sino como una deficiencia en el sentido de que la relación colonial afecta también, negativamente al colonizador, que se desnaturaliza. Un Estado saludable es el que se preocupa del desarrollo de su población, proveyendo a los ciudadanos del clima necesario para la obtención de sus objetivos y la planificación de su propio desarrollo. Pero la autonomía, que es la primera definición de la sustancia como causa sui, es exigida por todas las manifestaciones de modificación de la sustancia y desde el momento en que Spinoza asume, que una cosa se desarrolla cuando puede ser sí misma y cuando deja de batallar con los factores externos que le impiden ser. Por este motivo, el ejército de Spinoza es un ejército de defensa, no de ofensiva (TP IX, 2)⁶⁴⁷.

El filósofo recomienda que las iglesias se desliguen del Estado y que funcionen como empresas privadas, mientras defiende la libertad de culto quiere mantener a raya al poder religioso, para que no amenace la estabilidad de la organización política, único hábitat que tiene el individuo humano. En tal sentido Spinoza dice:

“En lo que a la religión atañe, ninguna iglesia, en ningún caso se construirá a expensa de las ciudades y no se promulgará ley alguna respecto de una creencia religiosa a menos que esta no sea sediciosa y mine los fundamentos del Estado. Los fieles, si quieren, edificarán iglesias a sus expensas (TP VI, 40)⁶⁴⁸”.

⁶⁴⁵ Ibídem, p.150.

⁶⁴⁶ Ibídem, p. 242.

⁶⁴⁷ Ibídem, p.242.

⁶⁴⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.187-188.

El problema del poder económico alternativo es tratado también porque el filósofo considera que sería un paliativo al fortalecimiento excesivo del poder económico, proceder a la nacionalización de los bienes inmuebles así como tomar medidas para evitar el enriquecimiento de los funcionarios. Inmuebles de uso común deben pertenecer a todos. En ese sentido el autor afirma que:

“El suelo con todo lo que se vincula a él, pertenece esencialmente al conjunto de los ciudadanos, es decir a todos aquellos que habiéndose unido aseguran su defensa o a la persona a la cual se ha transferido con este objeto el poder de todos (TP VII, 19)⁶⁴⁹”.

Spinoza, poniendo el acento en la propiedad de la tierra se manifiesta en contra de la nobleza agraria que apoyaba a los Orange-Nassau, que junto a los calvinistas habían amenazado la república en los países bajos. El filósofo destaca el motivo por el cual se realiza la transferencia hablando de la defensa, refiriéndose a la apropiación fraudulenta que todos quieren hacer de una propiedad común. Esta propiedad común, nos dice, debe ser amada por todos pero no apropiada por ninguno.

4.3.1.3. La distribución del poder. Una vez que el poder se ha unificado será necesario, según Spinoza, que se distribuya convenientemente en la población y propone un consejo para que la población pueda participar. Habla de censar a la población para segmentarla y hacer que el rey escoja entre los distintos segmentos de la población, los representantes en el consejo entre cuyas funciones esta cuidar la constitución, ofrecer al rey consultorías, programar las relaciones al interior y exterior del Estado, etc. Según Spinoza el interés general coincidirá con el interés particular de los consejeros y advierte no confiar en las soluciones personales para asuntos políticos. Es evidente que Spinoza desconfía de la eminencia de un hombre que puede actuar a su libre albedrío y busca control en el cual el número de individuos participantes, por ejemplo, en el conjunto representativo de la comunidad que significa el consejo, asegura una neutralización de intereses individuales que determina un campo neutro por el que puede pasar la justicia. El organismo promoverá

⁶⁴⁹ *Ibíd.*, p.200.

la actuación pública correcta ya que todos querrán ser elegidos para lograr participación y promover sus propios negocios. Este consejo será la garantía de la estabilidad en la monarquía ya que según Spinoza una asamblea es difícil de corromper.

4.3.1.4. *¿Cómo aparece la monarquía?* Spinoza no cree que la monarquía haya sido puesta en práctica siguiendo tendencias naturales después de un acuerdo. Es imposible según nos dice, que los hombres para salir del estado de naturaleza en que prima el azar, acepten entre sus iguales la superioridad de uno para legarle toda su potencia de acción. Spinoza recurre a una explicación psicológica de la monarquía para conectarla con un estado patológico en el cual la multitud se engaña a sí misma y crea al héroe.

En la monarquía, Spinoza ve la impotencia de la multitud, que enajenada cede en la elección del rey todo aquello que ella misma no puede hacer, defenderse, cultivarse, alcanzar sus objetivos. La gente en un determinado momento necesita un rey, por eso no sería correcto pensar que el rey subyuga y enajena a su pueblo, cuando la realidad es que un pueblo enajenado es el que busca al monarca. “*La multitud no transfiere libremente al rey más que aquel poder del que no se siente absolutamente dueña (TP VII, 5)*”⁶⁵⁰.

Cuando un pueblo pacta en una monarquía, muestra que no está suficientemente esclarecido con respecto de su propio poder y padece de su imaginación, divinizando el poder y construyendo superhombres. Se muestran incapaces de discutir por sí mismos sus problemas y buscan en una autoridad superior la seguridad que creen que no pueden brindarse a sí mismos. En el caso de la monarquía, la alienación es el *a priori* de la alienación y sólo se institucionaliza haciéndose más grave y universal en un hombre agobiado por pasiones que han esclerotizado su fuerza natural y produce por acuerdo la alienación de la monarquía.

La forma política más irracional entre las posibles es la monárquica, porque en ella el pueblo cede sus derechos poniendo su poder al pie de la voluntad de un solo hombre, provocando un desbalance de las fuerzas políticas que requerirá represión necesariamente. Aún en el caso en que algunas instituciones correctivas distribuyeran en el pueblo el poder, y se lograra canalizar la voluntad del gobernante en trenes legales, que la multitud haya confeccionado para recuperar en resultados la energía que cedió, la monarquía es irracional

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, p.192.

porque tiene orígenes psicológicos y porque implica la contradicción en su base de presentar como menesterosos a los más potentes. La creencia en la existencia de individuos excepcionales es irracional porque según el filósofo la naturaleza sólo es una para todos:

“Quizás todo esto que decimos parezca risible para quienes pretenden cargar todos los defectos inherentes a los mortales sólo a la plebe (...) Sin embargo la naturaleza es una y la misma para todos. Es el poder y la cultura lo que diferencia (...). La soberbia es propia de todo los que gobiernan. Si, incluso, quienes tienen un cargo que sólo dura un año se ensoberbecen, ¿cuál será la actitud de los nobles, quienes disfrutan de honores eternos? (TP VII, 27)⁶⁵¹”.

Y entonces Spinoza nos habla de imbecilidad refinada y de elegante inmoralidad para definir a la nobleza de sangre que acompaña al rey, cuyo advenimiento depende como nos ha dicho el filósofo, de la ignorancia que tiene la multitud de su propio poder para parlamentar y buscar sus objetivos secuencialmente y en armonía. Luego el filósofo nos explica que todos los hombres son insolentes cuando dominan y todos son temibles cuando no tiene miedo (TP VII, 27)⁶⁵² para mostrarnos la función terror como inutilizante de la energía patente de la liberación.

¿Cuál será entonces el régimen más estable? Y Spinoza quiere diferenciar al Estado del imperio cuando nos dice:

“(...) el Estado más estable es aquel cuyas fuerzas le permiten defender sus posesiones pero no desear el bien ajeno. Un Estado semejante recurrirá a todos los medios para evitar la guerra esforzándose con ardor extremo para proteger la paz (TP VII, 28)⁶⁵³”.

Y se encamina entonces a mostrar dentro de una escala de creciente racionalidad en la estructura política, la secuencia de otros regímenes políticos, a los cuales analizará sin olvidar la definición genética, descubriendo problemas estructurales y determinando las causas de esos problemas, con lo cual ha legado armazón conceptual válido para el diagnóstico de cualquier situación política concreta y para la superación de los obstáculos que se presentan, en el camino del hombre.

⁶⁵¹ *Ibíd.*, p.205.

⁶⁵² *Ibíd.*, p.206.

⁶⁵³ *Ibíd.*, p.206.

4.3.2. *La Aristocracia.* Cuando Spinoza aborda al régimen aristocrático lo hace en comparación, con la monarquía y pensando en la situación de los países bajos en plena expansión de la burguesía mercantil de su tiempo, según Spinoza, la aristocracia representa un término medio en una escala de racionalidad creciente, que partiendo de la enajenación de facto de la multitud, se inicia en la monarquía y termina en la democracia como sistema de la máxima distribución del poder, y en el cual no hay división entre la clase de los gobernantes y los gobernados. Spinoza siempre tenderá con la recomendación de medidas prudenciales, hacia la eliminación de esta brecha que según él, coloca a la comunidad en peligro constante, que pone a los individuos de una u otra clase a defenderse, sin que puedan desplegar su energía creativa natural. En este sentido el filósofo nos habla de la superioridad política de la aristocracia frente a las monarquías:

“Toda voluntad del monarca no debe ser ley, pero no se podría sostener lo mismo de una asamblea bastante numerosa. En efecto, puesto que esta asamblea (...) no tiene en absoluto necesidad de consejeros, cada una de sus voluntades expresas debe ser ley. En resumen, la autoridad política, transferida a una asamblea lo bastante numerosa, es absoluta o tiende a serlo, pues hablando con rigor, si el poder absoluto existe, es el que detenta el pueblo (TP VIII, 3)⁶⁵⁴”.

Cuando Spinoza habla de absolutismo, según hemos visto, no se refiere a poder de uno solo reforzado con represión, sino a la conexión de la administración del poder con el poder real que como nos dice en el citado texto, pertenece al pueblo. La aristocracia, por su parte, se sostiene sobre una división entre gobernantes y gobernados que pone en peligro la estabilidad de las fuerzas en el esquema político y que dificulta la racionalidad por lo tanto de este sistema. Lo que aporta la racionalidad y hace preferente a la aristocracia frente a otras estructuras que promueven división como es el caso de la monarquía, es el carácter eleccionario como forma de acceso legítimo a la gerencia del Estado. Spinoza nos dice que las leyes que son el alma del Estado, necesitan apoyarse tanto en la razón como en las pasiones para asegurar la conservación del Estado. Cuando las leyes ignoran las pasiones coyunturales que azotan a una determinada población, mostrando apego exclusivo a la razón abstracta resultan frágiles, débiles y de aplicación dificultosa, por eso el sistema

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p.214.

aristocrático en que se toman en cuenta ambos aspectos en la legislación, es más estable y funcional, por supuesto como esquema imperfecto y de tránsito en el camino de los hombres en comunidad para alcanzar su libertad. En ese sentido nos dice:

“La aristocracia se distingue de la democracia principalmente por el hecho de que la calificación para el poder político depende de una elección, mientras que en la democracia proviene, bien de un derecho innato o bien de determinadas circunstancias (...) nadie sería patricio sino en virtud de una elección expresa (TP VIII,1)⁶⁵⁵”.

El criterio de haber sido elegido, es el que determina la participación de la multitud como fuerza real en el poder político, pero Spinoza no tarda en señalar que aunque este régimen posee, gracias al carácter eleccionario de la clase gobernante, más racionalidad que la monarquía; es imperfecto porque hay delegación, de derechos inalienables y porque el pueblo no es consultado después de la delegación en la toma de decisiones. Resaltará también el hecho de que la estabilidad depende de una relación inversa con la fuerza de un poder alternativo al poder político en el interior de la comunidad, protesta contra la idea de que la estabilidad política dependa de la superioridad personal de un dirigente. En ese sentido el autor afirma:

“El régimen aristocrático llega a la perfección cuando sus instituciones le aproximan más al absolutismo. En otras palabras, cuanto menos se tema al pueblo y no tenga libertad alguna sino lo que necesariamente ha de concedérsele por la constitución del Estado. Por otra parte, tal derecho no es tanto derecho del pueblo como de todo el Estado. Son pues sólo los aristócratas los que tienen el deber de defender y conservar semejante derecho como el suyo propio. (...) la autoridad política escapa tanto más al patriciado cuanto que la plebe reivindica mayores derechos (TP VIII, 5)⁶⁵⁶”.

En el texto anterior, en el que se relaciona la estabilidad política con la unidad en el poder del Estado, Spinoza nos habla del sometimiento necesario de los poderes alternativos al poder político, si le vamos a brindar la necesaria estabilidad a la comunidad planificada en la ley. La participación del pueblo ya está prevista en cuanto elector y los patricios

⁶⁵⁵ Ibid., p.211.

⁶⁵⁶ Ibídem, p. 214-215.

representan la voluntad de la asamblea. Sin embargo Spinoza advierte, que habrá que tener cuidado de ajustar a toda la población a las normas que los gobernantes electos han confeccionado, llamando la atención del legislador en cuanto que servidor de los intereses de la multitud que delegó.

La aristocracia puede aparecer en orden a dos estructuras alternativas y podemos hablar, según Spinoza, de aristocracia centralista y de aristocracia federal. Aunque el autor prefiere a la aristocracia federal, ofrece medidas correctivas a los problemas que se generan en ambas como veremos más adelante.

4.3.2.1. Aristocracia Centralista. En esta forma política el peligro estaría en la concentración del poder y en que no se distribuya abriendo las posibilidades de participación. Así Spinoza sugiere el establecimiento de una proporción estable entre patricios y plebeyos con el fin de que cuando la población aumente, aumente también y en proporción directa el número de patricios con lo cual se evitaría el enquistamiento del poder en una casta cerrada. Como correctivo propone un “consejo de síndicos” que ayudará a la difuminación del poder personalizado en la aristocracia centralista, con toda la desconfianza que pone Spinoza en el ejercicio personalizado de una función. Considera incluso que no se le puede pedir a una persona que actúe en contra de sus intereses personales, esto sería irracional por absurdo. Por eso pone toda la confianza en las asambleas y más de fiar serán estas mientras más numerosas ya que en el marco del conjunto se limarán las asperezas y la resultante señalará el camino del progreso histórico en la obtención de aquellas metas que son comunes. La sugerencia de asamblea cada vez más grandes como requisito de la justicia en el Estado, podría parecer ingenuo, pero puede pensarse también en la intención del filósofo de abarcar en las asambleas un número cada vez mayor de contradicciones de clase que abunda en el sistema capitalista y en el interior del Estado. Propone asumir los opuestos, enfrentándolos en asamblea de la cual habrá de surgir el acuerdo, un acuerdo comprensivo en el que habrá que detectar intereses comunes a las clases en pugna que muestra la contradicción

En Negri se habla de una dialéctica ontológica directa, inmediata y materialista, en que se producen contradicciones entre los conatus mientras cada uno de los modos busca de manera positiva, su realización, en medio de esta lucha, el ser. El filósofo se diferenció de

los idealistas cuando concretizó las relaciones, abandonando el plano abstracto en que la dialéctica es solo un plano del conocimiento.⁶⁵⁷ No basta en Spinoza con tener a los opuestos en contra, hay que resolver la contradicción manteniéndola en su diferencia, buscando los objetivos comunes a los dos polos en tensión. Sería utilizar la tensión en otras palabras para mover el conjunto hacia los objetivos compatibles que señala razón.

Spinoza busca siempre la evasión del poder personalizado y propone comisiones para el ejercicio de las funciones públicas, estableciendo que la composición de estas comisiones variará cada año aumentando las expectativas de participación creciente⁶⁵⁸. Propone también estimular con pagos extra la supervisión de los patricios por el consejo de síndicos y los funcionarios que lo componen, con la intención de proteger a los plebeyos que por definición en este sistema, son gobernados sin ser tomados en cuenta después de la delegación, a favor de los patricios en elecciones. En este caso el filósofo aconseja la propiedad privada de los bienes inmuebles como una forma de desarrollar el arraigo de los no patricios en el Estado, ya que según Spinoza esto no podrá conseguirse de otra manera, en tal sentido dice:

“(...) si los súbditos no participan de ningún modo en la vida política, huirían de sus ciudades desde el momento en que las cosas fuesen mal, siempre que les fuese posible llevar consigo sus bienes. Por ello los campos y las propiedades inmobiliarias no habrán de alquilarse, sino venderse a los súbditos, a condición de que cada año entreguen al Estado una cierta parte de sus beneficios (...) de la misma forma que en Holanda (TP VIII, 10)”⁶⁵⁹.

Spinoza llama «*Peregrini*» a los ciudadanos no patricios que no tiene en propiedad bienes inmuebles y recurre aquí a la propiedad como una forma de evitar el éxodo masivo en circunstancias críticas, lo cual implica que el filósofo piensa que es necesario, sobre todo en situaciones problemáticas, que los individuos se integren en la multitud que componen para la reivindicación de sus derechos. La migración e integración del individuo en masas pluriculturales en torno a los centros internacionales de poder, no es lo que Spinoza

⁶⁵⁷ Véase a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.314.

⁶⁵⁸

⁶⁵⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.218.

propone dentro de su visión política. Dentro de un sistema de relaciones necesarias y en el cual cada entidad de creciente complejidad asume la integración de sus componentes estructurales, se supone que el individuo debe ser motivado a permanecer en el esquema de la aristocracia que lo constituyó, a fin de sumar fuerzas motrices hacia propósitos compartidos.

Spinoza denuncia la actividad docente institucionalizada en la que considera que se ejecuta sólo formalmente, mientras que desvirtúa a la verdadera educación. Cuando nos habla de coacción a la libertad de enseñanza, se refiere al control que los calvinistas hicieron sobre las instituciones docentes, expulsando y persiguiendo personas por la libre exposición de ideas.

4.3.2.2. *Aristocracia Federal*. Spinoza prefiere a la aristocracia federal, entre los dos tipos que define. El hecho de haber propuesto una división territorial en base a la historia y a la geografía, nos advierte de la importancia que para Spinoza tiene la cultura en la determinación política. Spinoza define a la aristocracia federal como:

“Una aristocracia en la que varias ciudades comparten la autoridad soberana y que considero preferible a la anterior (...) que ninguna ciudad sea bastante fuerte para subsistir sin el apoyo de las otras, cada una de ellas habrá de ser bastante fuerte para que su desaparición resultase muy perjudicial para el Estado (TP IX, 1, 2)⁶⁶⁰”.

Para ventilar los litigios se recurrirá a un senado y a un tribunal supremo general para todo el Estado. En Holanda hay fuertes tendencias centralistas, bajo la influencia de Guillermo de Orange y Spinoza se opone, en base al principio político de la máxima participación. En la aristocracia federal, la clase dirigente de patricios electos, se agranda y se camina hacia la democracia participativa. En virtud de la ambición de poder se logra que cada vez más personas quieran participar en el poder y se propongan como candidatos a elegir. Todo este movimiento nos dice Spinoza aumenta el poder del Estado en su conjunto, pero mientras los adversarios de Spinoza hablan de la eficacia de la tendencia centralista, el filósofo nos llama la atención sobre el problema de la libertad:

⁶⁶⁰ *Ibíd.*, p.242.

“Es cierto que Sagunto pereció mientras los romanos deliberaban, pero también es cierto que la libertad y el bien general perecen cuando un grupo pequeño de hombres son quienes toman todas las decisiones (TP IX, 14)⁶⁶¹”.

Decidido y con proa hacia la democracia, Spinoza no transige con la crítica que apela a la mayor funcionalidad del sistema centralizado y sigue señalando ventajas en esta aristocracia en que se reproducen los valores de la sociedad mercantilista. Mayor beneficio para una población cada vez más numerosa, menos posibilidades de peligro para los patricios que no tendrán un lugar fijo para reunirse y más control del poder excesivo que desarrollan algunos ciudadanos, amenazando la unidad y solvencia del poder político, mientras alude el enriquecimiento posible de algunos sectores de la nueva burguesía.

4.3.2.3. *Los problemas.* Ya hemos visto que en escala comparativa la aristocracia que plantea Spinoza con el modelo de la sociedad holandesa mercantilista es más racional que la monarquía, porque representa mejor los intereses de la sociedad en su conjunto. El pensamiento burgués emergente en esa época tiende hacia la identificación del poder político con el poder económico y Spinoza acepta el papel que tiene el poder económico como impulso para el desarrollo social y la satisfacción de necesidades que surgen auténticamente de la naturaleza. Es el propio interés y no un compromiso abstracto lo que lleva a la multitud a cumplir la ley. En tal sentido el autor señala que:

“La mayoría de los hombres ricos tiene la posibilidad de entrar en el gobierno y alcanzar los cargos honoríficos. Si además se depone a los patricios insolventes de su estado, mientras que a los que se han arruinado sólo por causa del infortunio se les restituyen sus bienes, no hay duda de que todos, en tanto cuanto puedan, se esforzarán por conservar lo que poseen (TP X, 7)⁶⁶²”.

Spinoza agrega que los hombres tienen que ser gobernados de tal modo que no se sientan conducidos y que imaginen que viven a su gusto y en virtud de una libre decisión para preservar la estabilidad el régimen que es índice de la racionalidad del sistema. Sin embargo aunque se ha logrado conectar el interés privado con el general, la aristocracia no

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p.249.

⁶⁶² *Ibíd.*, p.255.

es un sistema absoluto. En la aristocracia el poder no deriva de la voluntad de todo el pueblo mientras que alberga la oposición entre el poder político representado por los patricios y el poder real representado por la plebe que está aislada por definición del poder político por lo cual y mientras subsiste esta oposición no podemos hablar de poder absoluto, de equilibrio perfecto de las fuerzas reales de la racionalidad.

Spinoza busca la génesis de la aristocracia tal y como lo hizo con respecto de la monarquía mientras se pregunta por el origen del recurso a los patricios. La postulación de motivaciones psicológicas vuelve a presentarse a este nivel en que se alude a la inseguridad de la multitud y al desconocimiento que esta tiene de su propia capacidad de gobernarse. La superstición es localizada como causa próxima de la generación de un patriciado que bloqueará la unidad de las energías y fuerzas sociales, pues según Spinoza, pesan las creencias en estirpes de hombres superiores que son capaces para dirigirse a ellos mismos y a la totalidad de la comunidad política. El mismo hecho del acceso electoral a las funciones públicas y ante la evidencia de que cualquiera puede, obnubila la mente compartida de la multitud hasta asumir que aunque todos podrían, sólo algunos llegan a hacerlo reforzando la superstición castrante que matiza la idea del hombre superior.

Así Spinoza termina su análisis de la aristocracia planteándola como una degeneración fáctica de democracias originarias, a las cuales se llega por la pasividad de una antropología agobiada por los temores y golpeada por las pasiones que terminó enajenada de su propia esencia.

4.3.3. La Democracia. En Spinoza el concepto de democracia alude a la máxima racionalidad política, si nos abstraemos del Estado plenamente racional que propone como meta y al cual llega a través de una mediación concreta que toca las raíces de lo individual. Aunque en sus análisis maduros de los sistemas políticos ha hablado muy poco de democracia ya que murió sin haber completado el último capítulo de del TP, podemos extraer de algunos textos del TTP las raíces lógicas del concepto spinozista de democracia para poner en tela de juicio al concepto político que el mismo autor identificó con la máxima racionalidad en la que pueden ser armonizadas las individualidades no tan racionales de los hombres.

4.3.3.1. *Racionalidad y Democracia.* Cada una de las formas políticas son expresiones de grados de racionalidad en que puede expresarse la realidad del Estado y en cada una la superación de los problemas planteados, llega con una democratización de la estructura, es decir, unificando el poder para que pueda ser distribuido de manera homogénea por los intersticios de la multitud. Además sólo la democracia concuerda con el proyecto educativo del TIE porque sólo en ella se realiza la conexión razón-libertad. En tal sentido el autor afirma que:

“Cada individuo transfiere su poder a la sociedad, la cual por eso mismo tendría sobre todas las cosas el derecho absoluto de la naturaleza es decir, la soberanía. De suerte que cada uno estará obligado a obedecerla ya de un modo libre, ya por temor al suplicio. La sociedad en que domina este derecho se llama democracia, la cual puede definirse: “asamblea general que posee comunamente su derecho soberano sobre todo lo que cae en la esfera de su poder (TTP XVI)⁶⁶³”.

Todos, según Spinoza, están obligados a obedecer la soberanía del Estado ya que transfieren a él todo su poder y derecho aún cuando sólo fuera de manera tácita. De acuerdo con el autor pocas veces los gobernantes promulgan leyes injustas ya que les importa mucho permanecer en el poder y esto sólo pueden hacerlo con el beneplácito del pueblo. Además de la asamblea democrática no cabe esperar leyes absurdas porque es prácticamente imposible que la mayoría se ponga de acuerdo en un absurdo. El filósofo nos presenta la democracia como poder absoluto, pues no hay poder alternativo en ella que amenace su unidad y estabilidad ya que no hay división entre gobernantes y gobernados. La superación de la contradicción que se produce cuando el hombre natural entra en el acuerdo que constituye la sociedad civil, sólo se da en la democracia que en Spinoza es ejemplo de poder absoluto. Y ampliando el criterio de poder absoluto el autor afirma:

“Llego por último a la tercera forma de gobierno caracterizada por sus riguroso absolutismo y que se denomina democrático. En la democracia todos pueden fundarse en la ley para reclamar el derecho de voto en la asamblea suprema y presentar su candidatura a los diferentes cargos (TP XI, I)⁶⁶⁴”.

⁶⁶³ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.171.

⁶⁶⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos,

Spinoza se propone en el TP analizar una democracia en la que todos los habitantes gocen del derecho de votar en una asamblea suprema y puedan ostentar cargos públicos con excepción de los extranjeros, que obedecen a otras leyes y sometidas por ello a una autoridad diferente. La condición esencial en Spinoza para la democracia es su absolutez en el sentido de que en ella la totalidad política se presenta unificada y la división entre gobernantes y gobernados, que surgió cuando entró en la sociedad civil, se supera. El poder político está identificado con el poder real de la multitud que se demostrará a sí misma que puede resolver en parlamento, las contradicciones que se generan en su seno.

Por eso Spinoza propone la democracia fiscalmente limitada, en la cual se suprime la elección de los cargos logrando lo que llama un acceso al poder más racionalizado. Un consejo supremo en el cual participan todos los ciudadanos y en el que no hay organismos intermedios, sino delegados por ante el consejo del cual rinden cuentas.

El recurso a tal democratismo directo trata sin duda de evitar las manipulaciones de la voluntad popular así como entrenar a la multitud en el enfrentamiento de intereses para la conciencia de su capacidad para solucionar sus propios problemas. En Spinoza la racionalidad se define como estabilidad, un régimen político será racional en la medida en que es más estable y seguro. Si las fuerzas reales que latén en la multitud están atemorizadas en virtud de alguna forma de manipulación; la situación del Estado deviene peligrosa. En una situación así, los individuos se ven obligados a gastar defendiéndose, las energías. No se puede ser creativo y el individuo se desgasta. Pero en la democracia el sujeto y el objeto del poder son idénticos pues es la multitud la que gobierna y a su vez ella misma es la gobernada para la superación política de la contradicción. No se puede, por lo menos en Spinoza alegar supuesta incapacidad para la autodeterminación, porque el autor establece que los hombres no tienen que ser racionales para someterse a la legislación confeccionada por el pueblo mismo en asamblea y sin mediación. Para buscar el propio beneficio individual, en el seno de las clases, basta con no tener miedo y liberándose de supersticiones, perseguir los objetivos que señala la propia naturaleza.

Spinoza nos dice que lo absurdo es que un grupo minoritario asuma el poder, pero esto puede ocurrir gracias a la manipulación que termina enajenando, empobreciendo y

después protegiendo al poder real que es la multitud. La democracia es por tanto el principio racional constitutivo de la comunidad política y según el filósofo ella está a la base de las otras formas de constitución; en el principio y en el horizonte de toda la sucesión histórica de formas políticas. Todas las demás, es decir monarquía, oligarquía, aristocracia, etc., pueden corregir sus desbalances estructurales, recurriendo a una democratización que ocurre cada vez que el poder político tiene que ir a buscar, la potencia metafísica de la multitud. Sin embargo, para aquellos que critican el planteamiento democrático directo aludiendo a las dificultades prácticas, en el acceso al acuerdo, Spinoza dice que es ilógico pensar que la mayoría pueda decidirse en contra de sus propios intereses.

4.3.3.2. *La Noción Igualdad.* La igualdad es un *desiderátum* que sólo se alcanza en la democracia, aquí no hay castas cerradas mientras en los otros regímenes se esgrime una superioridad que no puede ser probada por ningún método, pero Spinoza nos habla de la igualdad comparando a cada uno de los individuos en su fuerza con el Estado en su totalidad lo cual implica que el Estado ha conseguido integrar todas las fuerzas que se generan entre sus muros. Spinoza nos dice al describir la aristocracia:

“Sin embargo, cada ciudad tiene mayor derecho en el Estado en proporción a su mayor poder respecto a las demás. En efecto sería caer en lo absurdo pedir igualdad entre desiguales. Es normal considerar a todos los ciudadanos iguales ya que el poder de cada uno con relación al poder de todo el Estado no tiene importancia (...) El derecho, como el poder de cada uno habrá de valorarse según su fuerza relativa (TP IX, 4)⁶⁶⁵”.

En Spinoza se pasa por el lienzo del Estado dando importancia a la cultura, la historia y la localización geográfica y habla de que el Estado equilibrado y racional no se inmiscuye en problemas de otros Estados. Podría resultar confusa la fórmula “poder” identidad a “derecho”, si pensamos en estados agresivos imponen sus criterios en culturas que palidecen. En estos casos, ninguno de los dos Estados presenta, en el sentido de Spinoza, poder soberano o verdadera unidad, sino que una agresividad constante hacia el

⁶⁶⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.243.

exterior suplanta a la potencia que emerge de la unificación distribuida en la multitud. En el ejemplo que nos da el autor se refiere a la desigualdad natural de ciudades que componen el Estado y del derecho que se debe considerar superior, en la medida en que el poder de una de ella supere a las otras. De esta manera Spinoza precisa que se favorece la unidad del Estado que logrará la integración progresiva de todas las potencias en que se manifiesta la naturaleza del Estado.

4.3.3.3. *Democracia y naturaleza.* Según Spinoza la democracia es el régimen originario de la sociedad civil pues nadie cede de buen grado su derecho a otro, precisa que los otros regímenes políticos, se han originado en la degradación de las democracias primitivas:

“Estoy plenamente convencido [de] que la mayoría de las aristocracias han nacido de las democracias primitivas. Una población busca nuevos territorios, los encuentra y cultiva. Una vez que los ha descubierto y valorado, trata de mantener el derecho a gobernar como un cuerpo en el que sus miembros participen igualmente, porque nadie cede de buen grado la soberanía a otro. Pero mientras cada uno de los participantes juzga equitativo que el derecho de sus compañeros sea igual a su propio derecho, y el suyo igual al de ellos, consideran injusto que los extranjeros que se les han unido tengan un derecho igual al en el Estado de han ganado al precio de tantos trabajos y sostenido al precio de su propia sangre. Los extranjeros, por su parte no están en desacuerdo con este punto de vista, pues si han emigrado, no es precisamente para gobernar en el nuevo país, sino para ocuparse de sus asuntos particulares (TP VIII, 12)⁶⁶⁶”.

A continuación Spinoza explica que los extranjeros buscan sus propios asuntos privados y en nada les interesa los problemas del Estado en que viven, y así se genera la desigualdad que se establece, entre una clase comprometida y otra que no comparte los intereses de la comunidad en que está. Así, poco a poco, el poder va a parar a manos de una minoría.

La identidad de los individuos que se daba en el derecho natural, puede ser entendida como la ausencia de preeminencia, que se respeta en la democracia. En este sistema político, la libertad obtiene el escenario que necesita, dentro de la seguridad de la

⁶⁶⁶ Ibídem, p.218-219.

ley, pues la democracia es considerada por Spinoza como el máximo desarrollo de la razón humana, traducido en una estructura política. Cuando el filósofo habla de sociedad en general, alude a la democracia porque la considera consecuencia natural del estado de naturaleza en el orden político, porque representa la máxima estabilidad necesaria para que el hombre alcance sus objetivos en la comunidad. En tal sentido Spinoza señala que:

“Si consideramos que los hombres, sin auxilio mutuo, viven miserablemente y sin el necesario cultivo de la razón, veremos claramente que los hombres para llevar una vida feliz y llena de seguridad, han debido esforzarse para hacer de modo que poseyesen en común sobre todas las cosas, este derecho que había recibido cada uno de la naturaleza y que ya no se determinasen según la fuerza y el apetito individuales, sino mediante la potencia y la voluntad de todos juntos (TTP XVI)⁶⁶⁷”.

Mientras que en Hobbes⁶⁶⁸ se pacta a beneficio de un soberano cuya fortaleza deberá demostrarse en la defensa de la ciudad y en el cual se concentrará el poder absoluto, Spinoza hace de la democracia el sistema político en el cual recae el pacto en el caso del TTP y el acuerdo posteriormente, de manera natural y sin que se viole la ley necesaria de la naturaleza que en Spinoza es intransferible, según la cual ningún individuo puede renunciar al derecho que tiene sobre todas las cosas, en que entregan su derecho natural a la comunidad de la cual él es parte y no se aliena con respecto de los derechos individuales que ha recibido con su propia naturaleza. No sólo podemos decir que no se aliena, sino que según Spinoza, sólo en la democracia puede el individuo realizar ese derecho, que tiene naturalmente sobre todas las cosas, en una continuidad que el filósofo establece, entre la razón y la naturaleza, que toma forma política precisamente en la democracia. Por esto cuando el autor habla en el TTP de los orígenes hipotéticos de la sociedad, le llama a ese primer proyecto originario democracia, porque a ella conduce la tendencia natural que mueve a los individuos y porque en la visión de Spinoza no se comprende que alguien ceda voluntariamente sus derechos intransferibles a otro, sin manipulación supersticiosa. Así el derecho natural no es cedido absolutamente por parte de los individuos en el sistema democrático, sin que podamos hablar de enajenación, pues siendo parte de la comunidad

⁶⁶⁷ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.58.

⁶⁶⁸ Véase Hobbes Thomas, *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica [En línea], Disponible en <http://lectura.ilce.edu.mx>, [19/11/2003].

que ha recibido la totalidad de los poderes transferidos, el individuo tiene que ser consultado para la toma de decisiones, que afectarán el desarrollo de la comunidad. En la democracia los componentes de la sociedad política son todos iguales y sin que se reconozca preeminencia jurídica, pues no hay transparencia a instancias exteriores al tejido social, y el individuo es tomado en cuenta políticamente. En tal sentido el filósofo nos dice:

“Y Creo haber expuesto claramente los fundamentos del gobierno democrático; he preferido de esta forma de gobierno, porque me parecía la más natural y la más apropiada a la libertad que la naturaleza concede a todos los hombres. En ella nadie transfiere a otro su derecho natural, de manera que no pueda participar en las deliberaciones en el porvenir, sino que este poder reside en la mayoría de toda la sociedad de la cual él constituye una parte. De este modo todos quedan iguales, como antes, en el estado natural (TTP XVI)⁶⁶⁹”.

En este texto vemos la recuperación que hace el individuo de su derecho natural, transferido en el preámbulo del estado civil y cuando estaba imposibilitado de ejercicio por el campo de fuerzas en que estaba inserto en el estado de naturaleza, cuando la estructura del Estado es democrática. El autor advierte que cuando se transfiere un poder, es para recuperarlo engrandecido por las condiciones de estabilidad a que podemos acceder en el Estado en su condición de soberanía. Así en la democracia conceden el punto originario y el más alto de la escala política, porque en ella la razón retoma el curso de la naturaleza. La democracia es superior al estado natural de Spinoza, ya que en ella el ejercicio de la libertad es posible mientras que en el estado natural no podemos hacer ejercicio de nuestra libertad, que se traduce en frustraciones y reacciones ante afecciones externas. En ella como hemos visto, el individuo es tomado en cuenta, mientras conserva su poder de decisión y recupera su potencia individual, en la medida en que es parte de la potencia de la colectividad.

En Spinoza, sin embargo, se considera que todas las estructuras o formas del Estado son naturales en el sentido en el que todas se siguen de tendencias naturales que pasando a través de la naturaleza humana, en su condición de individual y singular, se canalizan hacia las formas colectivas de organización, en que precisamente esas tendencias pueden

⁶⁶⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.63.

realizarse pero la superioridad de la democracia como sistema político está en que sólo ella es racional. Las otras formas de Estado son el resultado de la puesta en escena de pasiones y Spinoza habla de orgullo, ira, avaricia, como determinantes en los resultados políticos del acuerdo a que los hombres llegan naturalmente huyendo del caos en que los sumerge, el ejercicio inmediato y espontáneo de su derecho natural.

4.4. La libertad.

En Spinoza hay una relación entre la obediencia y la libertad, según la cual la obediencia a las leyes del Estado no esclaviza, sino que la libertad se contrapone con la esclavitud. Por ejemplo, en la democracia obedecer es recrear en la ciudad unas leyes realizadas por todos y, dentro de la democracia, obedecer la ley es obedecernos a nosotros mismos, pero en el camino de la liberación, cuando el hombre entra, integrado en la multitud hacia la formación del Estado lo hace llevado por la imaginación hacia la obediencia. Este es uno de los momentos en que la imaginación y los símbolos se ponen al servicio de la liberación del hombre, pero una vez que el Estado está fundado a través de la obediencia imaginativa, entonces se establece una distancia entre la soberanía del Estado y el poder de los particulares y es entonces cuando Spinoza dice que la obediencia es una virtud del Estado, no de los ciudadanos (TP I, 6)⁶⁷⁰. En tal sentido no es el derecho civil el que distingue a la población entre libres y esclavos, ni es la legitimidad del poder la que determina el grado de libertad de una población. El sujeto político, la multitud, puede ser libre o esclavo. Un sujeto político es libre cuando tiene culto por la vida y cuando se procede a la institucionalización de la ciudad con esperanza de concordia y progreso. Mientras qué, también puede haber un sujeto político esclavo, que se somete a la ley por miedo y que busca sobrevivir, y que acepta el poder de la ley y su obediencia, para evitar el riesgo de la muerte. Sin embargo, la esclavitud tiene que ver con el conocimiento, en Spinoza, puesto que un conocimiento adecuado se abre el camino hacia la libertad, porque en el conocimiento de las ideas adecuadas no hay pasión; pero la condición limitada del ser humano en el entorno natural y el estar sometido al orden fortuito de la naturaleza, hacen

⁶⁷⁰ TP Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.144.

que el hombre tenga necesariamente ideas inadecuadas, que ponen a funcionar su imaginación para completarlas de una manera subjetiva y desviada. Es esa imaginación la que lleva al hombre a olvidarse de las condiciones necesarias para su libertad, que son las obediencia, la paz y el respeto. Estas condiciones evitan que la imaginación se disparen a proponer objetos de deseos, que son a su vez objetos de discordia, y que involucren al sujeto político en desgastes de sus energías y preso de pasiones se mantiene alejado de su potencia de actuar. Spinoza dice que la libertad es la esencia del hombre y que todo lo que lleve a la expresión de esa potencia, que es una parte de la potencia de la sustancia, es un paso de avance hacia la liberación del hombre, que es el objetivo de la filosofía spinozista.

En realidad la anarquía es el problema a evitar dentro de este pensamiento, cuando las relaciones entre individuos no se planifican, en control legal dentro de una organización estructural, se produce un caos anárquico en el cual se impone por necesidad la ley del más fuerte. La hipótesis del estado de naturaleza no tiene que ser colocada en un principio distal correspondiente a un pasado histórico remoto, porque cuando los acuerdos se rompen por defecto de las partes, la anarquía que Spinoza describe en el estado de naturaleza vuelve a asomar su cara, en medio del terreno capitalista, mientras la superstición y la creencia en la existencia de hombres providenciales, mantiene a la multitud enajenada como en un letargo.

La idea de libertad en Spinoza tiene que coordinarse con la más férrea determinación necesaria de las ocurrencias; no hay que confundir a la libertad en Spinoza con el libre albedrío o con la ausencia de autoridad pues en él la libertad coincide con la estabilidad dentro del marco político. Pensemos en que tradicionalmente se ha jugado con una idea falaz de libertad y que no resiste un análisis lógico al mostrar su incoherencia interna. Nos referimos a la libertad como indeterminación según la cual cuando actuamos libremente, actuamos sin ninguna causa que nos determine a la acción. Esta idea criticada en Spinoza no puede sostenerse, ya que en un campo de indeterminación, la acción no sería posible. Ningún ser de la naturaleza se escapa a la necesidad y la supuesta libertad de los pájaros, está determinada rígidamente por las leyes de su naturaleza. Por eso Spinoza tiene muy claro que ser libre no es estar indeterminado sino estar auto determinado para actuar, dentro de un sistema necesario bajo el control de leyes naturales. La libertad humana no es ausencia de autoridad, porque preso de sus propias pasiones, el hombre se vuelve cada vez

más pasivo y se somete a pasiones externas, mientras que los intereses que corresponden a su propia esencia se quedan sin satisfacer. Estas reflexiones resultan pertinentes en el siglo XXI cuando avanzando el capitalismo y según Herbert Marcuse (1999)⁶⁷¹, el hombre tiene la esencia en el exterior y es problemático discernir acerca de cuáles tendencias son originales y cuales son inducidas desde una política publicitaria estructurada por una racionalidad mercantil. La diferencia entre el esclavo y el liberto se pone en la utilidad del agente, en este sentido el autor nos dice:

“Así también los niños aunque deben obedecer a todos los mandatos de sus padres, son libres y no siervos, pues los mandatos de los padres se refieren ante todo a la utilidad de los hijos. Siervo es el que está obligado a obedecer los mandatos del dueño que sólo se refiere a la utilidad del que manda (TTP XVI)⁶⁷²”.

En la democracia, como constitución racional, el individuo se encuentra integrado en el Estado, en su función de súbdito porque asume las obligaciones que el Estado establece, y cuando obedece está plegándose a su propia voluntad, que emerge de la asamblea de la que forma parte. Cuando formamos parte de las diferentes estructuras políticas no democráticas, somos siervos según Spinoza, porque en la obediencia necesaria para la estabilidad del Estado, supeditamos nuestro interés a los intereses ajenos, es decir a los intereses de una minoría dominante.

El pueblo que cede su poder está en peligro de convertirse en siervo y en orden a la libertad, Spinoza habla de los derechos naturales intransferibles. Porque ceder los derechos a la propia realización y desarrollo, en una autoridad que no permite que el pueblo participe en la gerencia del Estado, es un acto que sólo puede concebirse en función de la manipulación, el engaño y alguna clase de oscurantismo o de superstición.

Por esto Spinoza piensa que la estructuración de la organización política, es determinante en la realización de la libertad como objetivo universal humano, que tiene que pasar obligatoriamente por el Estado y que no puede enquistarse en logros individuales de independencia personal, que se complementarían con una mitología del hombre superior y

⁶⁷¹ Marcuse, Herbert, *El hombre Unidimensional*, 2ª Edición, 4ª Reimpresión, Editorial Ariel, S. A Barcelona, España, 1999, 286 pp.

⁶⁷² Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.63.

que buscará asiento en el terreno internacional. Sólo en la democracia, la libertad coincide con la obediencia en la obtención de un *desiderátum*, que de hecho se frustra en el estado de naturaleza. Porque en la aristocracia los esfuerzos de poder se gastan en la defensa por el desequilibrio entre el poder político y el poder real, que amenaza constantemente la funcionalidad del Estado. En este sentido el autor nos dice:

“Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad que cada uno tiene de conservarse en su estado, libertad determinada por los edictos del soberano y que sólo puede prohibirse por autoridad de este. Después que cada uno ha transmitido a otro su derecho de vivir como quiera que se determinaba sólo por su potestad, este es el derecho de defender su libertad y su poder, está obligado a vivir sólo por órdenes de aquel y a defenderse sólo por su protección (TTP XVI)⁶⁷³”.

En este texto, Spinoza aclara su concepto de una libertad en obediencia que no se puede separar de la mediación del Estado y que tiene que asumir las obligaciones que le impone la comunidad. Atentar contra la unidad del poder político, en el cual la libertad individual es posible, es un crimen en Spinoza, que no admite ni siquiera la crítica con respecto de las decisiones y políticas de Estado. Lo racional para el filósofo es la distribución del poder en la multitud, que ha sido identificada con el origen del poder. Intentar un enjuiciamiento valorativo de los mandatos del Estado sería abstracto para Spinoza, que tiene una idea funcional de la racionalidad política y que piensa que la obediencia a las leyes del Estado, es condición necesaria para la obtención de la libertad concreta.

La filosofía de Spinoza aparece como un gran proyecto de liberación, la ciencia como actividad de liberación y construcción de nuevas realidades, es llevada a la política y a la Ética, porque en Spinoza, la concepción de la realidad es unitaria e integrada y dentro del esquema general de la individualidad, se piensa en una progresiva integración y armonía de elementos que tradicionalmente se han presentado como opuestos en pares contradictorios mientras se ha bloqueado para las distintas formas de realidad, el desarrollo, la plenitud y el perfeccionamiento. La ciencia misma se presenta como un proyecto constitutivo, y como actividad no finalizada, compuesta por la acumulación de actos de

⁶⁷³ Ibídem, p.64.

liberación. La ciencia es por tanto, potencia cognoscitiva, fuerza de investigación; creatividad, naturaleza segunda. En Spinoza no hay una ciencia como simple conocimiento pasivo, de una realidad extraña a la ciencia misma, sino que esta es parte importante del proyecto de liberación, en una fusión entre el conocimiento, la ética y la política. A donde la ciencia es el instrumento perfecto de apropiación. Pero Spinoza no contempla una apropiación singular o privada a la naturaleza, sino que piensa en una apropiación colectiva, que cuenta con la potencia de la multitud.

Spinoza parte del conocimiento de un ser activo, tal y como se demuestra en la definición de la sustancia, con la que inicia la ética. Que está en la capacidad de romper sus limitaciones singulares y se expresa naturalmente en los modos, pero además que tiene sus propias categorías y puede crecer, precisamente, ejerciendo la libertad. Por supuesto, la libertad para el esquema de los modos, al igual que la libertad para la sustancia se desarrollan dentro del esquema de la necesidad y es precisamente la comprensión de la necesidad de la ley y la utilización de la fuerza de esa ley las que van a permitir a modo humano, realizarse en libertad. En la obediencia del Estado, sin que pueda entenderse libertad contra la ley, sino en la ley. Por eso, cuando se comprende la ley como una a frustración y a la libertad como rebelión en contra de la ley, se comete un error imaginativo que depende de una comprensión deficiente de la realidad.

CAPITULO 5: LA UTOPIÍA EN SPINOZA

ÍNDICE.

--

5.1.- Metafísica y política en la utopía de Spinoza.

5.2.- Hacia la eliminación de los prejuicios.

5.3.-Spinoza frente a la filosofía de mercado

5.4.-Crítica a las utopías abstractas.

5.5.-La utopía de Spinoza.

CAPITULO 5: LA UTOPIA EN SPINOZA.

Iniciamos con la conexión entre la ontología y la política porque en Spinoza no pueden separarse, legítimamente, las ramas en que se ha disgregado la actividad filosófica de manera tradicional. Esto nos permite justificar una visión de la política de Spinoza dentro del marco general de una realidad unificada. La eliminación de los prejuicios en el ejercicio crítico de una filosofía en la cual el ser se expresa, en la búsqueda del camino de

su liberación; se presenta como esquema básico de los planteamientos de Spinoza, y como ejemplo de la autenticidad de su filosofía. Por lo tanto, el primer objetivo del filósofo es la depuración del aparato ideológico.

La política en Spinoza ha superado los dualismos propios del siglo XVII y ha integrado el Estado en un sistema ontológico que se determina por una secuencia de individualidades compuestas, según el principio de integración de elementos, de concordia y determinación de objetivos comunes.

La metafísica de la potencia, permite a Spinoza identificar a la naturaleza con la creatividad, así como superar las contraposiciones ideológicas entre las pasiones y las acciones; entre lo verdadero y lo falso; entre la potencia y el derecho, y dentro de su concepción política ha identificado al Estado como una producción natural.

La potencia de la multitud es la que produce la forma del Estado en una esencia, que como naturaleza segunda puede expresar diferentes niveles de fragilidad. Pero en Spinoza el Estado desarrolla su propia personalidad, mientras trata de mantener su identidad en lucha con los elementos internos y con las presiones exteriores. Spinoza dice que el Estado es un organismo y que tiene un alma y habla de él como un individuo compuesto. El Estado político marca y determina la personalidad de sus ciudadanos, que canalizan sus objetivos en el marco de las instituciones impersonales, buscando una mayor expresión de su potencia esencial.

Presentamos, además, los esquemas generales de la formulación utópica tradicional de occidente y los clasificamos en orden con el tiempo histórico; hablamos de sus justificaciones en la orientación frente a las crisis en las que el hombre, por su desconocimiento o por el desconocer de su realidad, no sabe cómo superar las situaciones incómodas en que se dificulta su realización y se hunde más, cuando quiere salir de ciertas situaciones de las que tiene una deficiente comprensión. Además, discutiremos acerca de las intenciones revolucionarias de los principales planteamientos utópicos de occidente; en que se saca el contenido utópico de los sueños que el hombre sueña despierto. Hablaremos del realismo utópico en Spinoza que cuenta con la potencia de las pasiones en la imaginación para la transformación de la realidad. El aumento de la cantidad de realidad en la perfección depende de un Estado protector que como individuo compuesto busque sus objetivos y refuerce sus instituciones. Se establece la concordancia política como el fin

deseable y universal. Las pasiones se muestran incapaces para alcanzar el objetivo de la concordia y Spinoza presenta una nueva racionalidad al servicio de las pasiones humanas. Los prejuicios que han traído problemas se desmontan y se identifican para que sea posible la liberación. Hablamos del prejuicio teleológico, los enjuiciamientos valorativos y la culpa, las ideas de orden y perfección, y las supersticiones en que la libertad se hace imposible. Nos quedamos con el perfeccionamiento cuantitativo de las esencias y el respeto por el singular y sus expansiones. La crítica que hace Spinoza a las utopías tradicionales, en las que se propone un ordenamiento para suplantarlo al orden establecido, en reconocimiento de los anhelos humanos, puesto que en Spinoza estos anhelos se manifiestan en el ejercicio humano material de superar limitaciones efectivas y el materialismo de Spinoza no permite la postulación de ordenamientos alternativos como punto teórico de partida para la superación de las deficiencias del presente.

Finalmente hablaremos de la presencia, en la visión filosófica de Spinoza, de elementos que nos permiten aislar una utopía materialista ubicada en el tiempo presente y que enmarca la obra de Spinoza dentro de un esquema realista, inconforme con el estado de la situación; en que el ser, ubicado en la existencia y mientras condiciona la presencia de su esencia, se supera a sí mismo en la sugerencia utópica que apunta hacia lo sublime del trabajo cotidiano y de las causas eficientes.

5.1. Metafísica y Política en la utopía de Spinoza.

Las utopías políticas se ubican en el terreno de la comunidad de manera imaginativa y representan libertades artísticas y constructivas en autores que conceden a la política la importancia que tiene realmente, en la vida del hombre. En Spinoza se produce un rechazo explícito de las utopías, a las que se refiere de manera burlona como “quimeras” en que se desgasta la energía que se necesita para embarcarse en estudios sistemáticos sobre política, para un tratamiento efectivo de los problemas que presenta la funcionalidad del Estado en

la experiencia histórica y cotidiana y las consecuencias en que estos problemas se traducen para la humanidad.

El filósofo asume la multiplicidad de las pasiones y la potencia que en ellas se desata, así como los problemas que se deducen de la atomización de los individuos humanos en el seno de la comunidad mientras se pierden de la protección del Estado en medio de una situación natural en que los fuertes eliminan a los débiles y estos tienen que ceder en el ejercicio de sus derechos naturales a ser y desarrollarse. Spinoza cuenta con las instituciones para la superación de los esquemas pasionales que componen el espectáculo de la experiencia cotidiana. Confía en la potencia de la praxis humana, cuando no se anula en las luchas intestinas y está consciente de la potencia colectiva en la armonía de la integración que ha de producirse en las instituciones impersonales en el marco del Estado.

En la multitud podemos ver integraciones humanas homogéneas y previas a toda estructuración en las instituciones del Estado y en las que funcionan tendencias pasionales asumidas colectivamente⁶⁷⁴. En Spinoza se promueve la acción en que el hombre accede a su liberación aumentando su potencia y cuando la razón lo lleve al conocimiento adecuado de sí mismo, para que se reconozca como parte de la realidad. Sin embargo una liberación individual y asilada no sustituye a la función liberadora de la política cuando ofrece instituciones que evitan las frustraciones en que se limita la potencia esencial de los individuos y ayudan a que se promueva el aumento de su potencia para la comprensión de sí mismos y de las leyes de la naturaleza.

La política representa núcleo central en la filosofía de Spinoza y hasta se considera sustituta de la metafísica, encargada de conocer los mecanismos por los cuales procede la sustancia en su autoproducción y encargada de la transformación de los seres humanos en el marco de las instituciones. La filosofía de Spinoza puede ser considerada como una forma de realismo utópico y la conjunción de estas características no debe sorprendernos puesto que el pensamiento de Spinoza buscó en fuentes variadas para tomar de cada filón, lo que fuera útil, para resolver los problemas teóricos y prácticos con los cuales se enfrentó

⁶⁷⁴ Diogo Pires, insiste en que tales unificaciones son muy frágiles dada la negatividad de las pasiones y la inestabilidad que puede esperarse de una integración coyuntural de negatividades. Ver a Pires A., Diogo., «Del Afecto Común a la República», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.345-358.

de manera original. En la política Spinoza encuentra la posibilidad de transformación de la realidad, en el marco del determinismo y cuenta con la fuerza de las pasiones humanas en el marco de la política para la realización del proceso de liberación. El prejuicio teleológico nos ha hecho perder el sentido de la productividad natural y nos desconectamos como seres naturales del flujo continuo en el que estamos inmersos. La paralización de una mentalidad científica en que se determinen las causas de los hechos para conocer las leyes en que se producen las cosas y poder dirigir nuestros destinos, tiene que ver con los esquemas teleológicos en que siguiendo la ruta de la imaginación perdemos contacto con nosotros mismos. Las relaciones entre la teología y la política llamaron la atención del Spinoza crítico e investigador, que quiso determinar el peso específico de las conexiones entre los niveles de idolatría y el alcance del desarrollo de los pueblos, así como llegar a esclarecer las conexiones entre el trinomio superstición-esclavitud-servidumbre. Para Spinoza quedó claro que, sin unas instituciones políticas, no habría desarrollo posible para los individuos, y que sólo en el Estado, el hombre puede alcanzar la plenitud existencial de su esencia. Pero la política en Spinoza es más que una simple teoría del Estado, es una ontología en que el ser humano, se transforma en su singularidad y logra integrándose conseguir los objetos de su deseo y la satisfacción de sus necesidades. La búsqueda de las utilidades representa en Spinoza la justificación para la entrada en el Estado, pero su planteamiento no puede confundirse con un simple utilitarismo que define la felicidad como recuento de bienes materiales. En Spinoza hay que hablar de plenitud del ser, de aumento de la potencia esencial, coartada en las limitaciones contemporáneas de la singularidad y del aumento de la potencia del conatus en que el ser se perfecciona. En el marco de la ontología del individuo compuesto, el Estado constituye una instancia de concordancia y agregación que no se puede saltar en el sistema de la naturaleza y con la que Spinoza cuenta en el estudio de una realidad que no tiene fisuras y en la que no hay vacíos⁶⁷⁵. Para señalar los objetivos de la política constitutiva en Spinoza, podemos ver la función de las ideas adecuadas que se obtienen de manera generalizada gracias a una razón desarrollada, que ha podido canalizar

⁶⁷⁵ En la 2E XIII def. del ax. II., Spinoza presenta la teoría del individuo compuesto en que nos habla de cuerpos que unidos entre sí en base a una relación constante, componen un nuevo individuo integrado de orden superior, pero no trascendente y en el que cada componente tiene su papel. Esta es la base de su teoría del Estado en continuidad con la individualidad del cuerpo humano en que se integran los componentes. Véase a Spinoza en 2E XIII, def., ax. I, en Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.129.

la fuerza de las pasiones en las instituciones del Estado, puesto que en Spinoza las pasiones que tienen su origen en las imaginaciones, pueden limitar nuestra potencia esencial, en ese sentido afirma que:

“En virtud de esto, comprendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o sea, nuestra libertad; a saber: en un constante y eterno amor a Dios, o sea, en el amor de Dios hacia los hombres. Este amor o felicidad es llamado «gloria» en los libros sagrados, y no sin motivo, pues este amor, ya se refiera a Dios o alma, puede ser llamado correctamente «contento de ánimo», que no se distingue en realidad de la gloria. Pues en cuanto se refiere a Dios es una alegría, acompañada por la idea de sí mismo, y lo mismo ocurre en cuanto referido al alma. Además, puesto que la esencia de nuestra alma consiste en el solo conocimiento, cuyo principio y fundamento es Dios, resulta evidente por ello, cómo y según qué relación nuestra alma, tocante a la esencia y existencia, se sigue de la naturaleza divina y depende continuamente de Dios (5E prop. XXXVI, esc.)⁶⁷⁶”.

Cuando Spinoza nos habla de la obtención de la felicidad humana y de la búsqueda de nuestra realización, que es en lo que consiste nuestro bienestar; nos está diciendo, que mientras el amor intelectual que el alma humana siente hacia Dios es idéntico al amor con el que Dios se ama a sí mismo, debemos de considerar a ese amor, como acción del alma humana por cuanto tiene ideas adecuadas⁶⁷⁷. En las ideas adecuadas y cuando podemos llegar a Dios como causa de las ideas que tenemos, resulta que Spinoza ha identificado el amor propio, con el amor a Dios reconociendo al hombre como manifestación de las leyes de la naturaleza. En la antigüedad San Agustín⁶⁷⁸ había establecido, como alternativos e incompatibles aquellos amores, en el seno de una dialéctica, que desde las bases metafísicas de la trascendencia, desembocaba en una política degradada, en base al pecado original. Estas bases tradicionales fueron superadas en la metafísica de Spinoza, para llegar a una ontología de la sustancia activa y productiva que se identifica con sus afecciones o modos de expresión.

⁶⁷⁶ Ibídem, p.385.

⁶⁷⁷ Ibídem., p. 384.

⁶⁷⁸ En «La Ciudad de Dios», la obra más importante de San Agustín, considerado uno de los padres de la Iglesia Católica, [En línea], Disponible en <http://www.iglesiareformada.com>, en 22 libros, [12/11/2011].

Para Spinoza la realización y felicidad⁶⁷⁹ de los hombres pasa por lo tanto por el conocimiento adecuado que los hombres tengan de sí mismos, en el seno de la colectividad y asume que su acción política pueda llevarlos a la consecución de su propia libertad, por lo cual destaca la efectividad de la causa próxima incentivando al hombre en su protagonismo para determinar los cambios necesarios en su medio social. En Spinoza se tiene en cuenta la mediación material puesto que las funciones imaginativas están interferidas por las estructuras corporales del individuo singular. Los afectos que son pasión no pueden evitarse según lo que Spinoza establece cuando se inicia el libro cuarto de la *Ética*. El individuo humano está en el marco de una naturaleza que se expresa en individualidades y su potencia es mínima frente al marco general en que se encuentra. Spinoza ha dicho en una afirmación axiomática que dada una cosa en la naturaleza, siempre hay otra más potente y dado que cada cual busca su objetivo, son altas las probabilidades de que seamos afectados en nuestras intenciones de realización y en nuestros intentos de mantenernos en el ser. Para incluirnos en el esquema natural al que pertenecemos Spinoza nos dice que somos parte de la naturaleza y que no podemos ser ni ser concebidos de manera aislada. Por lo tanto padecemos necesariamente las afecciones del conjunto que sobrepasan con mucho nuestra potencia individual.

Tenemos que asumir que en nosotros se producen cosas de las cuales no somos la causa eficiente y son estos los afectos que Spinoza llama “pasión” cuya fuerza ha admirado en ejercicio y que pretende utilizar para beneficio del hombre. En el prefacio a la cuarta parte Spinoza nos dice que el hombre es esclavizado por la potencia de los afectos y que como autómatas actúan en base a la potencia de los afectos aún cuando ha visualizado su propio bien y estos afectos los determinan en contra de su propio beneficio. Spinoza describe a un hombre esclavizado y bajo la jurisdicción de la fortuna, mientras se propone ayudar en la independencia de potencias extrañas al ser individual en el hombre, que tiene derechos a realizarse por representar una expresión de la potencia natural (4E Prefacio)⁶⁸⁰. El conocimiento verdadero no puede ayudar pero mientras los afectos están ubicados en el ser material y mediatizados por nuestro propio cuerpo, la imaginación puede realizar una

⁶⁷⁹ Según Smith, el objetivo de Spinoza era liberar a la mente humana de las ataduras de las pasiones, así como potenciar ciertos rasgos del carácter, que en su opinión incrementarían la cuantía de felicidad. Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.42.

⁶⁸⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.263.

labor constructiva. Sabemos que un ser es más perfecto cuando es más real y que la cantidad de la potencia expresiva aumenta con las pasiones alegres, por lo cual podemos descubrir con Spinoza que a partir de las pasiones alegres, podemos utilizar la fuerza de la pasión para complementar nuestra cantidad de realidad iniciando el camino de la perfección. Hemos de tener en cuenta al hablar en Spinoza de «perfección» que no se trata aquí de una valoración, sino de una afirmación en el orden de la metafísica en que el ser resulta reforzado para establecer una visión constructiva de la realidad en sus modos singulares. A este nivel en Spinoza el perfeccionamiento del ser natural se establece en el terreno de los afectos y se determina materialmente en la coincidencia de las afecciones corporales que vienen del mundo externo y se ponen en contacto con nuestro cuerpo, sin que intervenga la racionalidad abstracta de los racionalistas (4E XLI)⁶⁸¹ El cuerpo es el punto de contacto material, entre el individuo y su exterior y la razón no puede evadir esa reserva experimental. Para Spinoza la libertad y la felicidad se relacionan, en la lógica de la superación de los padecimientos naturales, que como partes de la naturaleza tienen los individuos aislados, cuando no se ha promovido la acción colectiva. La potencia reforzada en el conocimiento adecuado de Dios, como trasfondo de las ideas adecuadas en los seres humanos, se propone como condición suficiente para la adquisición de la felicidad e independencia de las pasiones, en que se hacen posibles realizaciones y control sistemático de eventualidades nocivas (5E XXXVI, esc.)⁶⁸². Spinoza habla de amor intelectual para mezclar el intelecto con las pasiones y relacionar los afectos con la inteligencia de la realidad en una superación de fronteras que fusiona opuestos en la filosofía de Spinoza. Esto sin embargo se promueve en el Estado y sobrepasa los planos de la moralidad o el intelecto, para llegar a la ontología en que el ser se transforma cuando aumenta su cantidad de realidad y perfección, protegido por un Estado que promociona la racionalidad evitando sufrimientos y desgastes ontológicos.

Cuando el alma humana se considera a sí misma como efecto de la idea de Dios piensa a Dios, en cuanto que se explica a sí mismo a través de los individuos. Amarnos a nosotros mismos, y lo que es lo mismo amar a Dios es lo que nos lleva a la obtención de

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p.308.

⁶⁸² Spinoza 5E XXXVI esc. P Según Smith, Spinoza nos enseña no sólo responsabilizarnos de nuestras vidas, sino a hallar el gozo y la felicidad haciéndolos. Véase a Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, p.63.

nuestra salvación, en el sentido de liberación frente a eventualidades, penalidades y sorpresas. Podemos realizar este proceso en un amor activo y que no es pasión, en que desarrollamos nuestro conocimiento adecuado de nosotros mismos y de los otros hombres con que compartimos tiempo y circunstancias. Spinoza identifica modos y sustancia en el escolio de la proposición que estamos estudiando, superando la distancia entre los dos extremos de la bipolaridad ontológica en que la sustancia se enfrenta a los modos abstractamente, puesto que en realidad el amor de Dios hacia los hombres y el amor intelectual del alma hacia Dios, son una y misma cosa.

El papel de la política en el pensamiento de Spinoza es principal, tal y como podemos observar cuando, en su realismo sobre la consideración humana nos plantea la «utilidad» como principio que justifica legítimamente los actos y refuerza la necesidad de contar con los medios exteriores para aumentar nuestra cantidad de realidad o perfección en la protección del Estado. Así, Spinoza nos habla de la potencia conjunta que pueden tener dos individuos cuando se ponen de acuerdo. Mientras más individuos se integren en el acuerdo, mayor será la potencia con la que puedan hacer efectivos sus derechos naturales a realización. En este caso se duplicará la potencia, con la cual se afirma en la existencia en el ser (TP III, 13)⁶⁸³. Siendo la utilidad, el fundamento de nuestro apetito, Spinoza nos dice que dentro las cosas apetecibles naturalmente, porque aportan felicidad y con ella crece nuestra potencia, las mejores son aquellas que concuerdan con nuestra naturaleza, en directa alusión a la organización de la naturaleza humana, en el ámbito político. En ese sentido el filósofo holandés afirma lo siguiente:

“Nada es más útil al hombre que otro hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan en conservar su ser y buscando todos a una la común utilidad (4E prop. XVIII, esc.)⁶⁸⁴”.

⁶⁸³ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, 1996, p.157.

⁶⁸⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 284.

Spinoza quiere destacar la valorización que hace de la organización política ontológicamente justificada en cuanto que potencialización de las acciones mutuamente beneficiosas para el hombre. Además, Spinoza se debate en contra de una moralidad tradicional en que se considera fraudulenta la preocupación de los hombres por el bienestar propio. Las bases ontológicas de su filosofía política llevan a Spinoza a plantear la «utilidad» o la búsqueda individual del beneficio propio, como fundamento de la comunidad y como base de la política, en un planteamiento realista basado en la ontología de la potencia. Pero, Spinoza habla de una utilidad intelectualmente mediatizada y fruto de ideas adecuadas en que se pueda determinar cuáles son los beneficios que podemos obtener y que nadie puede negarnos para la realización y perfeccionamiento de nuestras condiciones de vida, ya que según Spinoza en las pasiones no hay concordancia (4E XXXIV)⁶⁸⁵. El hombre que ha desarrollado su razón y que por eso logran vivir bajo virtud, apetece para todos, los mismos bienes que apetece para sí. La razón y la vida virtuosa en que Spinoza está pensando es una inteligencia de las tendencias de la propia naturaleza individual promovida por las ideas adecuadas de nosotros mismos en almas individuales que conozcan a Dios como causa y a esas propias almas como producciones directas de Dios en las que él mismo se reconoce y puede amarse a sí mismo. Para Spinoza la virtud moral no alude a comportamientos basados en razón abstracta y separada de naturaleza humana individual, que se dedique a frenar esa naturaleza en sus tendencias propias. El hombre virtuoso de Spinoza es un hombre activo que procura la realización de sus tendencias naturales mientras reconociéndose parte de la totalidad natural sabe que al unificar naturalezas similares en la búsqueda de objetivos comunes podrá promover la estructuración política en que todos puedan sumar potencias individuales para conseguir los objetivos de sus apetitos colectivos. Spinoza conecta la razón con la naturaleza humana, después que establece que necesitamos de auxilio mutuo para desarrollar una vida en que puedan expresarse nuestras condiciones humanas de manera adecuada. A continuación, en el siguiente texto del TTP afirma que:

⁶⁸⁵ Según Spinoza, las pasiones son ideas inadecuadas, inexpressivas e impotentes. Pero como no se puede concordar en negativo. No podemos concordar por definición en las pasiones que son tan variadas como lo permita la individualidad. Ver a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.294.

“Nadie puede, no obstante, dudar que sea en extremo útil a los hombres vivir según las leyes y las prescripciones de la razón, las cuales, como ya hemos dicho, no tienen otro objeto que la verdadera utilidad de los hombres. Por otra parte, todo el mundo desea vivir en seguridad y al abrigo de la maldad, lo más posible. Ahora bien, esta situación es imposible, mientras cada cual pueda hacer el bien o el mal a su antojo (TTP XVI)⁶⁸⁶”.

En Spinoza la racionalidad no puede ir en contra las tendencias naturales a las cuales cada hombre tiene pleno derecho y de manera contraria a la filosofía tradicional, la razón no controla sino que da curso a las pulsiones de una ontología potente que regulariza y legitima las acciones racionales. Después de decir que cada uno de los individuos tiene derecho supremo de la naturaleza a juzgar lo bueno y lo malo, es decir lo que va a ser considerado objeto de deseo según las utilidades que reporta, agrega que en aquellos hombres que se someten a la guía de la razón se puede concretizar ese derecho sin causar daño alguno a los demás⁶⁸⁷. En su realismo y contemplando la necesaria sujeción a los afectos, Spinoza describe el arrastre que sufren los individuos en que son empujados hacia los más diversos sentidos y en la urgencia de la ayuda mutua, para la superación de los problemas que se generan en correspondencia con tal situación, en que participamos como segmentos de una totalidad donde las individualidades se debaten, necesariamente, a la búsqueda de sus intereses. Spinoza cita una ley, según la cual los afectos en que se manifiesta nuestra dependencia de los agentes externos, solo pueden ser frenados o reprimidos por la presencia de otro afecto mayor que los anule, por ser de naturaleza contraria y que el temor a sufrir daños como consecuencia de una acción, es lo único que contribuye a que la frenemos. Spinoza presenta a la sociedad como artificio justificado, para la garantía del cumplimiento de leyes que tiendan a la protección del ciudadano y que aseguren el cumplimiento de sus derechos, ontológicamente fundamentados. La sociedad proporciona ventajas en que el hombre puede alcanzar su realización y según el filósofo:

“Si los hombres estuvieran así organizados por su naturaleza, de modo que sus deseos siempre estuvieran regidos por la razón, la sociedad no necesitara leyes y bastara enseñar a los hombres los verdaderos principios

⁶⁸⁶ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, Spinoza, p.169-170.

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, p.172.

de la moral para que espontáneamente sin coacción ni esfuerzo, hicieran todo lo verdaderamente útil (TTP V)⁶⁸⁸”.

Si se frenan los afectos en su contundencia ha de ser por coacción y esto no puede ser confundido con una acción racional, que pueda ser universalizada y compartida en el seno de las comunidades humanas. La verdad más completa, clara y bien delimitada no puede acabar con la pasión imaginativa, en que la fuerza de la imagen viene reforzada por el impacto de agentes externos y heterónomos, que suman sus fuerzas con la naturaleza del individuo implicado. El filósofo holandés habla de la democracia como el sistema político de máxima racionalidad, por la distribución universal del poder y nos dice en el capítulo V del TTP relacionando las obligaciones con las utilidades, mientras se enfoca a la plenitud del ser:

“El poder debe estar en manos de toda la sociedad, si se entrega a uno o a pocos deben aparentar que son superiores. Las leyes del Estado deben coordinar deberes y deseos y la gente debe seguir la ley por esperanza de bienes (TTP V)⁶⁸⁹”.

En el texto se pone en evidencia que el autor quiere fundamentar la relación política entre derechos y deberes y que se refiere a la totalidad del individuo compuesto del Estado, pero en Spinoza no se trata de una defensa de la democracia, sino de la defensa de una visión constitutiva de la política en que con la obtención de bienes, se aumentará la potencia que es la esencia de cada uno de los individuos singulares que componen el Estado. Esa potencia esencial y cualificada, tiende a aumentar en la protección que representan las instituciones y revela la función ontológica que tiene el Estado en Spinoza.

Spinoza piensa a la metafísica de Occidente como el desarrollo de una imaginación institucionalizada. En la ignorancia florece la imaginación, y en medio de las imaginaciones se promueve el miedo, la esperanza, y se gesta la sumisión; donde unos hombres se sienten esclavos de otros. Se constituye con esto, un ciclo que gestiona la ignorancia nuevamente mientras la historia cae en degradación irreparable. La función ontológica de la política, se puso de manifiesto en Spinoza, para que desde el inicio de su sistema se preocupe de derribar los obstáculos al desarrollo cognoscitivo del hombre, con respecto de sí mismo y

⁶⁸⁸ Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, p.76.

⁶⁸⁹ *Ibidem*, p.76.

de su medio, y que pueda acceder a una vida plena y en armonía con los otros hombres y con el resto de la naturaleza desglosada en individualidades.

5.2. Hacia la eliminación de los prejuicios.

En el marco general de la cultura se pueden descubrir prejuicios establecidos que operan negativamente en la realización del propio hombre que los asume. La visión utópica y materialista en Spinoza se enfrenta con estos obstáculos imaginativos que limitan las posibilidades concretas de la realidad humana, que se desarrolla en el ambiente cultural e histórico en que se establece el Estado. Para lograr que el hombre logre vencer las barreras de sus limitaciones existenciales, hemos de establecer primero la magnitud de los obstáculos que tendrá que vencer y según Spinoza uno de los más contundentes es la concepción de la divinidad en la que Dios se confunde con un rey voluntarioso que se coloca por encima de las leyes en las que consiste su propia naturaleza. De esta eventualidad parece depender la superioridad de algunas personalidades por sobre otras al interior de la vida política, mientras para Spinoza está claro en que una sola y la misma es la naturaleza humana (3E Prefacio)⁶⁹⁰ y destaca la relación que tiene la idolatría con la ignorancia de la realidad, de la que todos somos unidades expresivas con idénticos derechos. Como procedimiento metodológico Spinoza pretende utilizar la razón para que lo ayude en un análisis que permita reducir todos los prejuicios imaginativos en un origen común haciendo fácil el acceso a su dominio y su control. El prejuicio que la razón detecta como central y del cual todos dependen es el prejuicio teleológico en base al cual se supone que todas las cosas son hechas en orden a la consecución de algún fin⁶⁹¹. Spinoza habla del mar para criar peces, los árboles para limpiar el aire que hemos de respirar, etc. Cuando Spinoza se embarca en la definición genética de este prejuicio principal, nos dice que es la ignorancia de las causas por las cuales queremos lo que queremos, mientras sabemos perfectamente lo que nos apetece, lo que hace que pensemos que somos libres como

⁶⁹⁰ Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.182.

⁶⁹¹ Véase 1E, apéndice, en Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.95.

agentes para apetecer esto y no aquello, al igual que somos libres para escoger en selección entre varios posibles, los cursos de acción por los cuales nos determinamos.

He aquí cómo de una ignorancia básica se genera todo tipo de problemas, puesto que la imaginación de que somos libres para desear tal o cual cosa, depende de la ignorancia que tenemos acerca de nosotros mismos y de los mecanismos en que se producen, necesariamente, las cosas que pensamos, deseamos, odiamos y todos los fenómenos psíquicos, mientras que estos bien podrían ser considerados como efectos de causas que necesitan ser determinadas en investigación. La promoción de la manera científica de pensar en Spinoza lo llevó a la determinación de los obstáculos en que esta investigación se bloquea y a determinar las imaginaciones de la libertad como dato primigenio en que nos suponemos libres y suspendemos toda investigación con respecto de nuestra psicología. En este punto Spinoza tiende hacia la postura de Bacon⁶⁹² cuando investigaba los obstáculos secuenciales en que el hombre es frenado en su realización. Las tendencias de Spinoza hacia el empirismo inglés han sido señaladas con frecuencia y en cuanto que fue crítico del racionalismo continental marcado con las tendencias cartesianas.

Para explicar la génesis del prejuicio finalista que origina toda una secuencia de supersticiones que impiden la liberación y realización del hombre Spinoza nos dice:

Todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y todos buscan con apetito, lo que les es útil. De aquí se sigue que los hombres imaginan ser libres, porque son conscientes de sus apetitos, pero ni soñando saben porque los tienen y segundo que los hombres actúan siempre con vistas a un fin, es decir con vistas a la utilidad que apetecen. De aquí se sigue que sólo anhelan saber siempre Las causas finales de las cosas que se llevan a cabo y una vez que se han enterado de ellas, se quedan tranquilos, porque ya no les queda motivo de dudas. Si no logran averiguarlas, no les queda otra salida que volver sobre sí mismos y reflexionar sobre los fines por los cuales ellos se determinan en casos semejantes y así juzgan a las demás personas, por las condiciones propias (1E, ap.)⁶⁹³.

Este prejuicio finalista se desarrolla porque tenemos muchos ejemplos disponibles de cosas que funcionan para un fin y extrapolamos estos esquemas hacia las áreas que

⁶⁹² Véase a Bacon, Francis: *Novum Organum* 1620, trad. por Clemente Hernando Balmori, Bs. As., Losada, 1949, fragmentos, [En línea], Disponible en <http://isaiasgarde.myfil.es>, [23/2/210].

⁶⁹³ Véase 1E, apéndice, en Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.96.

desconocemos. De ahí extraen los hombres la idea de su propia libertad que los lleva a culpas y responsabilidades en que se creen libres y culpables en la toma de decisiones. Buscan exclusivamente causas finales para explicar los hechos, y con esto revierten el orden de la productividad y ponen a los efectos como si no tuvieran causa, lo cual es peligroso para el desarrollo de la mentalidad científica y de investigación. Inventan un Dios antropomórfico que crea todo el universo para beneficio de los seres humanos. Spinoza dice que la superstición tiene su origen en la teleología y que inventamos toda clase de cultos para llamar la atención del Dios personal con la intención de que nos ayude especialmente a nosotros y sin tener en cuenta las leyes en que Dios mismo se expresa. En esa teleología los efectos sustituyen a las causas y las causas ni siquiera se buscan mientras se dejar solo al evento resultado promoviendo la mentalidad idolátrica en que se aceptan cosas que no se comprenden. Spinoza resalta el hecho de que mientras la gente puede determinar el fin al que obedece un hecho, quedan tranquilas y ya no se preocupan más por la secuencia de la investigación.

Spinoza reduce a simple superstición el deseo de agradar a Dios más que los demás y explica que el origen de las sectas depende de tal superstición. Hay un interés de ser favorecidos individualmente por el suplidor metafísico tal y como ocurre en el estado de naturaleza descrito en su filosofía realista. Tradicionalmente se alega la incapacidad humana de comprender a Dios y La presencia de los desastres naturales en que mueren inocentes, produce el recurso a la ignorancia en que los humanos reconocen sus limitaciones frente al entendimiento divino. Las matemáticas se utilizan como ejemplo de comprensión, porque en ellas la validez de las conclusiones se impone sobre toda la subjetividad del punto de mira y esto cuestiona la tesis de las limitaciones del entendimiento humano y de la parcialidad necesaria a nivel del conocimiento. Según Spinoza la teleología no es más que un prejuicio peligroso para el desarrollo humano, nacido de la imaginación y de la ignorancia.

Spinoza procede a criticar el concepto de orden antes de formular las bases de una nueva visión de la política, puesto que en conceptos como este se fundamentan prejuicios que él se propone eliminar.

En la carta que envía a Oldenburg en noviembre de 1665 Spinoza expresa su ignorancia con respecto al orden de la naturaleza en su conjunto, mientras nos dice que

sería necesario conocerla desde un punto de vista no localizado para poder determinar el lugar que cada uno de los cuerpos ocupa en la trama de las cadenas causales, dentro de un determinado orden. Advierte además Spinoza con respecto del orden de la naturaleza:

“Yo no atribuyo a la naturaleza belleza ni deformidad, orden ni confusión. Porque las cosas no se pueden llamar hermosas o deformes, ordenadas o confusas, sino respecto a nuestra imaginación. Por conexión o coherencia de las partes no entiendo pues, otra cosa sino que las leyes o naturaleza de una parte de tal manera se ajustan a las leyes o naturaleza de otra parte, que no existe la mínima contrariedad entre ellas (Carta 32)⁶⁹⁴”.

El ordenamiento del Estado será racional exclusivamente en la democracia y sólo cuando sea racional, pone en vigencia los derechos naturales de los hombres que han constituido la sociedad civil. Pero no todos los ordenamientos son racionales y Spinoza describe un orden artificial, ideológico e impuesto por el Estado para hablarnos de un orden invertido⁶⁹⁵ y que no tiene nada que ver con el orden de la naturaleza, el orden de la secuencia productiva. La naturaleza de los individuos, se expresa en el ordenamiento que representa la plenitud de la potencia esencial del ser. Este ordenamiento ha de ser considerado en toda individualidad incluyendo al individuo compuesto del Estado.

Para Spinoza el «orden racional» es el orden natural de las cosas. La potencia es el índice de derecho de todos los existentes a reafirmarse y a alcanzar sus objetivos obteniendo felicidad. En la filosofía de Spinoza hay un solo ordenamiento para el desarrollo de la realidad y la secuencia de las ideas es la misma que la relación entre las cosas extensas y singulares⁶⁹⁶.

Spinoza quiere eliminar mal entendidos existentes con respecto a la idea de «perfección». Ha determinado dos sentidos paralelos en el uso común del término perfección mientras se producen confusiones que frustran el desarrollo del hombre en comunidad. El sentido ontológico de la perfección representa el conatus y la razón en el plano del ser y del conocimiento adecuado, y en el otro sentido nos hacemos dependientes

⁶⁹⁴ Spinoza, B., *Correspondencia*., Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.235.

⁶⁹⁵ Fernández, Eugenio, Articulación crítica de ontología y política en B Spinoza, *Revista de Filosofía 3 Época*, Vol., IX, No.15, UCM, Madrid., 1999, p.97-126.

⁶⁹⁶ En el escolio de 2E VII Spinoza nos habla de la identidad de la sustancia en la multiplicidad de sus expresiones. Un solo ordenamiento secuencial de causas eficientes para explicar la producción de un modo, porque según nos dice Spinoza, un modo extenso y su idea son lo mismo, pero expresados de manera diferente. Ver Spinoza, B. 2E VII esc. O.C., p.115.

de la imaginación mientras nos mantenemos en el terreno de la ideología. En este sentido dependemos de la imaginación y llamamos «perfecto» a todo lo contrario a la naturaleza e imperfecto lo que concuerda con ella y fluye de la potencia esencial del ser. En la cuarta parte de la *Ética*, Spinoza nos habla de la perfección, y la define como resultado de la comparación de una realidad singular con un modelo que hemos creado de esa cosa en ejercicio de nuestra imaginación. Tenemos tendencia a reducir las cosas parecidas a un género común, lo cual nos permite compararlas entre sí despreciando sus diferencias. Dentro del esquema determinista Spinoza establece que a la naturaleza de una cosa solo le pertenece lo que se sigue de la necesidad de su causa eficiente y nos dice:

“perfección e imperfección son solo modos de pensar, nociones que solemos imaginar a partir de la comparación entre sí de individuos de la misma especie o género y por esta razón he dicho que por realidad y perfección entiendo la misma cosa. Pues solemos reducir todos los individuos de la naturaleza a único género que llamamos generalísimo a saber la noción de ser (4E, pref.)⁶⁹⁷”.

Spinoza está preparando el camino para la presentación de una política con base ontológica en la cual los dos sentidos en que se utiliza el orden puedan ser discriminados⁶⁹⁸. En la *Ética*, Spinoza pretende solucionar los problemas que impiden al hombre la construcción de su propia realidad. De manera distinta que los realistas políticos Spinoza prepara el surgimiento en el mundo del orden real propuesto por la razón y con ello pretende proyectar y cuidar la realización de los intereses de la naturaleza humana.

En el orden de la naturaleza no hay valoraciones y se recurre a la explicación para el dominio de las cadenas causales que determinan las ocurrencias. Spinoza quiere descubrir el orden que posibilita el desarrollo de las esencias activas, propuesto por la razón, después de haberse liberado de la imaginación y los órdenes artificiales impuestos por esta en el plano ideológico de la dominación.

El derecho se ha presentado como determinación a priori de lo bueno y lo malo y vemos a Spinoza establecer que sin haber sido institucionalizado el derecho, no podemos hablar de bases ontológicas de lo bueno y lo malo. Lo malo sería permanecer bajo el

⁶⁹⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.265.

⁶⁹⁸ *Ibídem*, p.103.

dominio de la imaginación en que aceptamos por bueno precisamente a las tendencias que riñen con las pulsiones de nuestra naturaleza humana.

“El pecado sólo es concebible dentro del Estado, es decir, donde se aprecia el bien y el mal, según leyes comunes a todos y en donde nadie tiene derecho de actuar más que en virtud de la decisión o consentimiento general. El pecado es un acto contrario a la ley o prohibido por ella. La sumisión al contrario, consiste en la voluntad constante de ejecutar aquellos actos que son buenos según la ley y la decisión general impone (TP II, 19)⁶⁹⁹”.

Cuando Spinoza habla de «orden» natural que está avalado por el conocimiento de razón no está adelantando ningún juicio valorativo. Está diciendo que la realidad se produce necesariamente y según un orden necesario que podemos detectar en la definición genética en que se establecen las causas eficientes y productivas de los fenómenos y se suspende la tendencia que basándose en la ignorancia se satisface con la postulación de causalidad final. En su propuesta filosófica Spinoza quiso ceñirse al orden de producción de la realidad y por eso su definición de la causalidad aparece de manera invertida frente a cuantos la estudiaron antes. Para Spinoza cada objeto del mundo es una causa y como no hay causa sin efecto, según Spinoza nos hace ver en una reducción de la posibilidad, los análisis causales que le permiten recuperar el orden natural, procurarán determinar la causalidad eficiente, anterior por definición a la producción del evento resultado.

Spinoza se enfrenta con la manipulación de las poblaciones en la religión, como preámbulo necesario del proceso de liberación, en que se propone la agencia de los individuos y en el siguiente texto nos hace reflexionar sobre sus propósitos:

“Según Quinto Curcio, no hay medio más eficaz que la superstición para gobernar la muchedumbre” y ved aquí lo que bajo apariencias de religión lleva a los pueblos ya a adorar reyes como a dioses ya a detestarlos como azote de la humanidad. El gran secreto del régimen monárquico y su principal interés consisten en engañar a los hombres, disfrazando bajo el hermoso nombre de religión al temor de que necesitan para mantenerlos en la servidumbre, de tal modo que creen luchar por su salvación cuando pugnan por su esclavitud (TTP prefacio)⁷⁰⁰”.

⁶⁹⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p153.

⁷⁰⁰ *Ibíd*em, p.25.

Como podemos ver el objetivo de Spinoza en la elaboración de su sistema es una nueva filosofía que abandone las especulaciones metafísicas y sus correlaciones políticas de subyugación, hacia una ontología, en que podamos tomar conciencia de nuestra potencia y capacidad de constitución. La ideología es desmitificada en toda su peligrosidad en cuanto dominación en que se desarrollan los elementos del miedo y la inseguridad. Por eso la Ética cuyo nombre determina el peso de la acción individual en la construcción del mundo, se inicia con el concepto de libertad en la causa sui de la sustancia de Spinoza.

5.2.1. La conquista de la libertad: En sus críticas Spinoza se ha propuesto allanar el camino hacia una nueva visión del ser, una nueva ontología en que el ser existente, concreto, individual y activo pueda crearse a sí mismo en la individualidad compuesta del Estado. Este es el sentido de la nueva filosofía que propone Spinoza y que se presenta como Ética porque estará concentrada en la acción de esencias individuales activas. La tarea crítica se hace necesaria para posibilitar la emergencia de la potencia esencial del individuo cuando se libere de coacciones externas, que hacen que las energías constructivas palidezcan esclerotizadas en estatuas de sal.

En el prefacio del TTP Spinoza habla del temor como origen de la superstición. La idolatría ha de ser superada, si el hombre va a desarrollar su potencia esencial en la existencia, a través del conocimiento de la realidad tal y como se posibilita en la filosofía de Spinoza. En la obediencia imaginativa el hombre delira, desdeñando a la razón como camino hacia la comprensión de sí mismo y del entorno. En esta tónica se desprecia la luz natural de esa razón para la prevención de los desastres y de las frustraciones.⁷⁰¹ El hombre se convierte en juguete de las pasiones por que ignora la determinación y desconoce las causas que producen los hechos que lo afectan. En las pasiones, el hombre interpreta imaginativamente las afecciones corporales que el medio exterior produce sobre su singularidad aislada y no hay en Spinoza nada parecido a un paraíso perdido originario **que** debamos añorar y ante cuya pérdida deberíamos entristecernos. Las supersticiones son origen de dolor y desgaste y los hombres son propensos a la superstición porque la idolatría proviene de las pasiones y estas son inevitables dado que somos parte de la naturaleza y

⁷⁰¹ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p. 24

estamos constantemente bajo el efecto de los elementos externos y marcados por sus consecuencias. Spinoza trata de despejar esas redes pasionales hasta conseguir que la potencia de la esencia humana aflore en ejercicio de libertades en las que pueda tomar las riendas de su propio destino haciendo frente a las eventualidades.

Pero a la falta de la idea del paraíso originario, aparece en Spinoza una filosofía de plena afirmación, abierta a futuros nuevos de plenitud ontológica en que la potencia individual integrada en multitudes, alcanzará la realización en el Estado y en el marco de la naturaleza.

En el rechazo de la metafísica tradicional de la trascendencia teológica, Spinoza no entiende a la sustancia como un ente que trascienda al ser natural existente y contextualizado, sino como potencia absolutamente infinita que se expresa a través de los individuos singulares de la naturaleza. La primera parte de la *Ética* se abre con la definición de la autonomía de la sustancia y Eugenio Fernández ha destacado en desarrollo, en Spinoza, de una ontología de la autoconstitución del ser individual que progresa desde la construcción del individuo hacia la política como potencia colectiva⁷⁰².

Los seres humanos como partes de la naturaleza están necesariamente afectados de pasiones en que las potencias del mundo lo sobrepasan afectándolo. Para Spinoza no hay libertad en el punto de partida individual humano puesto que la libertad en Spinoza es algo que se conquista políticamente y cuando una educación institucional logre desarrollar los refuerzos felices de las pasiones activas en que la potencia ensaye a la creatividad, a que está originalmente destinada. Spinoza no está de acuerdo con los esquemas políticos dualistas como en Hobbes⁷⁰³ que en la descripción de una naturaleza humana de hecho, recurre a la represión como único curso hacia el Estado en el que la mayoría no sobrepasa la condición de siervo a cambio de una seguridad precaria y nada constructiva. Las contraposiciones en que se establecen conceptos polares merecen en Spinoza toda la desconfianza. Cuando por ejemplo hacemos enjuiciamientos valorativos y hablamos de buenos y malos, estamos contribuyendo con la prolongación de la servidumbre y con sistemas en que unos hombres subyugan a los otros. La valoración implica la aplicación de

⁷⁰² Fernández, Eugenio, Articulación crítica de ontología y política en B Spinoza, *Revista de Filosofía* 3 *Época*, Vol., IX, No.15, UCM, Madrid., 1999, p.115.

⁷⁰³ Véase a Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, Fondo de Cultura Económica (FCE), [En línea], Disponible en <http://lectura.ilce.edu.mx>, [19/11/2003].

modelos valorativos sobre cosas que desconocemos y actuamos imaginativamente al evaluar y referir acontecimientos externos, a nuestra propia condición individual.

Spinoza habla de una nueva visión constructiva en que la política es el resultado de la conjunción de las potencias individuales, a la búsqueda de objetivos comunes. Esa composición política que propone basa su eficacia, en la integración de las esencias potentes con que todos los seres individuales están en conexión con la sustancia. Cuando Spinoza intenta aclarar la naturaleza de su novedoso planteamiento político nos habla de los fundamentos ontológicos de la vida comunitaria del Estado:

“Toda mi demostración se basa en manifestaciones necesarias de la naturaleza humana, desde cualquier aspecto que se la considere; en otras palabras, se basa en el esfuerzo universal que lleva a los hombres a conservarse y este esfuerzo se da de una manera espontánea en cada individuo, lo mismo sabio que ignorante. Cualquiera que sea pues, el modo que se considere a los hombres, bien conducidos por la razón, bien por los afectos, nada cambiará en mis deducciones, puesto que la demostración, como ya hemos dicho, es universal (TP III, 18)⁷⁰⁴”.

Alejados de toda valoración en que se discrimine produciendo fisuras en el tejido de la sustancia y de la colectividad, Spinoza se enfoca hacia una física social en la que podamos estudiar el sentido de las fuerzas individuales hacia la realización y a la búsqueda de las utilidades de cada uno de los elementos de la sociedad, en una igualdad ontológica constructiva y de base que se verá reflejada tan solo en la democracia como plena distribución del poder en la multitud y en la que la potencia ejerce el poder de manera efectiva. Sin embargo, antes de ingresar en los pormenores de la utopía materialista de Spinoza que constituye su contribución definitiva a la filosofía occidental, con una concepción de la realidad, abierta a las transformaciones que se originan en la singularidad humana, veremos que en el punto de partida de su discurso, hay también el eco de una utopía, emergente de los primeros tiempos del renacimiento, en que la humanidad, asume el progreso colectivo como un norte del nuevo sistema económico recién nacido y en la que se cuenta con la igualdad de la distribución de bienes y utilidades en el camino de la liberación real de los hombres.

⁷⁰⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.165.

5.2.2. *La primera propuesta.* En la filosofía de Spinoza pueden apreciarse cambios en el discurso que de manera imperceptible y dentro de una continuidad que a veces parece forzada, hace que el filósofo abandone sus obras a medio terminar, publique sin firmar y de la impresión de detenerse e iniciar otros trabajos filosóficos; nuevos métodos, variaciones temáticas específicas y hasta llegue a considerar el abandono de la filosofía para incursionar en el trabajo político propiamente dicho. Todo esto llevó al filósofo italiano Antonio Negri a identificar, en la filosofía de Spinoza, dos etapas sucesivas: El filósofo joven de los primeros momentos que representa lo que Negri llama «la utopía burguesa» de los primeros momentos del capitalismo en el humanismo del renacimiento y el otro, el Spinoza definitivo y maduro, que había desarrollado su intuición sobre la importancia de la ética para la construcción y complementariedad del ser, en una nueva ontología que abre los caminos del futuro novedoso y que pone la proa al infinito⁷⁰⁵. Asimismo, Negri habla de una constante en la productividad en la que el filósofo rescata de la filosofía hebrea impregnada de las tendencias libertarias del renacimiento y que integra en su filosofía de manera definitiva, hasta convertirla en la clave de interpretación que permite explicar su novedosa ontología y que se inscribe en el modo singular humano, para la transmutación metafísica de la política.

En la filosofía de los primeros escritos podemos ver que Spinoza tiene deudas con el renacimiento humanista y con su visión utópica del capitalismo. Los primeros humanistas del renacimiento reaccionaron contra la escolástica y formularon el nominalismo conceptual mientras se aferraron al realismo del ser singular, concreto y dado en la naturaleza. Se abría desde el siglo XIV el camino de la ciencia experimental y la desconfianza con respecto a los trascendentales. La filosofía de Spinoza es una filosofía de inmanencia y esta visión inmanente que es originaria del renacimiento humanista, permaneció en Holanda hasta el siglo XVII mientras en el centro de Europa, el mercantilismo había entrado en crisis dando origen a la lectura barroca de la realidad en que las exageraciones trataron de disimular el fracaso de la utopía de la distribución igualitaria de los beneficios del mercado⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ Negri, A. OC., p.38

⁷⁰⁶ Negri toma de Huizinga en su historia holandesa del XVII, las condiciones especiales en el desarrollo del capitalismo en los países bajos. Un mercantilismo que no había entrado en crisis y que estaba mezclado con

En sus primeros momentos, la filosofía del joven Spinoza refleja la unificación de varias tendencias presentes en su medio intelectual que se fueron integrando a su pensamiento revolucionario y original⁷⁰⁷. La concepción judaica de la sustancia que Spinoza heredó del pensamiento hebreo fue asumida de manera humanista, en el sentido en que la productividad representó la relación entre la sustancia y los predicados en plena transformación, mientras que el filósofo destaca el papel del hombre en esa transformación y cuenta con su libertad de este, como valor político.

En una filosofía madura y definitiva Spinoza cuenta con la potencia como núcleo de la realidad activa y en base a esa potencia, como noción concreta, presenta al ser infinito en plena apertura. La productividad propia del humanismo fabril en que se dan los primeros pasos del capitalismo está presente en la primera formulación de Spinoza, cuando las ilusiones de la universalización de la apropiación en coherencia no se habían desvanecido todavía. Sin embargo, esa productividad permanecerá en su filosofía definitiva como uno de sus elementos más característicos y novedosos.

En el artículo de Joaquín Lomba⁷⁰⁸ se hace hincapié en algunos elementos básicos del pensamiento hebreo hispánico en Spinoza. Según el autor y a pesar de que en Gabriel Albiac se establece una ruptura definitiva entre Spinoza y los hebreos, algunos elementos presentes en la filosofía de Spinoza no se pueden ignorar. Lomba señala que en el pensamiento hebreo, la ética permanece conectada con la divinidad y se separa de la filosofía, por lo que Spinoza asume la conexión entre la fe y la conducta, mientras que deja a la filosofía enlazarse de la realidad. La filosofía se encarga del conocimiento de las verdades y del dominio de lo que ha llegado a ser, mientras que la Ética es una cuestión de

las expectativas y aventuras de la piratería, permitía en el siglo XVII holandés, seguir sosteniendo la ilusión igualitaria que neutraliza los polos del capitalismo y defiende la homogeneidad de la población. La filosofía de Spinoza se considera representante de esta vivencia característica del capitalismo en Holanda, y en ella no se siente la crisis que habiendo sido producida por el mercantilismo y desarrollada por los absolutismos políticos, se dejó sentir en la filosofía barroca cuyo ejemplo es Descartes con su dualismo idealista. La productividad que constituye una constante en el pensamiento de Spinoza, aparece en el filósofo como reflejo de la forma de producción y de una concepción fresca de la ciencia que no está en academias y un trabajo que se confunde con la ciencia y con la productividad. Ver en Negri. OC. p. 33.

⁷⁰⁷ Negri, habla de una influencia judaica en Spinoza según las notas de la historia de Huizinga y los estudios de Wolfson en Cambridge 1934. Además de la herencia judía mezclada con el renacimiento humanista, Spinoza presenta influencia de la Escolástica y de Descartes. Aunque en los primeros escritos muestra afanes de depuración con respecto a la metafísica convencional que emerge del claustro medieval. Tiene así mismo, tendencia a la superación de las categorías principales del cartesianismo. Ver Negri A. OC. p.35.

⁷⁰⁸ Lomba, Joaquín, *La presencia del pensamiento Judío Hispano en la Ética de Spinoza*, p.86-112, [En línea], Disponible en <http://www.raco.cat>, [12/10/2009].

fe y de construcción, por supuesto en la visión inmanente de una divinidad renacentista que no sobrepasa los límites de la naturaleza.

Por otra parte, Gaón Saadia (882-942)⁷⁰⁹ en su libro “*De las Crónicas y los Dogmas*” (Cap. 10) habló de fuerzas innatas en el hombre: El amor, la aversión y el discernimiento. Según el autor el hombre posee tendencias que la razón debe canalizar y la fe tiene el papel principal. Sin embargo, para Spinoza al igual que para Saadia la razón tiene un papel secundario, pero en Spinoza no es racional desconocer la fuerza creativa de las pasiones. Esta visión de la subjetividad humana, como sistema fluido de potencia constructiva en que la conducta depende de la realidad que se expresa en leyes necesarias, en cuanto que manifestación modal limitada e imperfecta, tiene que hacerse a través de la conducta, la cual es tomada en cuenta por Spinoza, quien rompe al panteísmo de la primera parte de la *Ética*, cuando señala la actividad constructiva del individuo humano.

La razón representa en Spinoza una asistencia para la superación humana de las frustraciones que frenan el desarrollo del hombre en el marco de las leyes generales de la naturaleza. Esto lo podemos apreciar en un texto de Salomón Ben (Ibn) Gabirol (1020-1070)⁷¹⁰, quien nos habla de la función de la razón para los hebreos hispanos del siglo XI, cuando se refiere al hombre alabando a Dios que la concedido inteligencia. Cundo este autor judío nos habla de la inteligencia, expresa su conciencia de la continuidad en el esquema de la naturaleza, para quien, al igual que para Spinoza, el hombre se encuentra ubicado en el marco natural. En ese sentido nos dice que la nobleza que tiene la inteligencia es evidente para todo el que tenga juicio, porque es ella la que separa al hombre de los animales, ya que con ella somete el hombre a su naturaleza y reprime sus pasiones. Con la razón el hombre consigue los beneficios de la ciencia y llega al conocimiento de las verdades de las cosas, logra reconocer la unidad de su Señor, en este caso se refiere a Dios, alcanzando un parecido con la manera de ser de los ángeles. Salomón Gabirol habla del noble carácter de la razón y de su parentesco con la cordura, puesto que siempre van juntas,

⁷⁰⁹ Considerado un gran filósofo judío, Gaón Saadia dijo que para conocer el judaísmo había que considerar a la Biblia, las tradiciones orales y el razonamiento. Véase a Historia Cultural I y Fuentes del Judaísmo, [en línea], disponible en <http://www.veghazi.cl>, [12/10/11].

⁷¹⁰ gran poeta y filósofo judío Salomón Ibn Gabirol era conocido por los latinos con el nombre de Avicibrón. Nació en Málaga, de padres procedentes de Córdoba, en el año 1020, y murió en Valencia, en el año 1070. En su obra fundamental, *Fuente de Vida*, según algunos autores, apela constantemente a las categorías aristotélicas, especialmente a la *forma* y a la *sustancia*. Véase a Roger Garaudy en [en línea], disponible en www.webislam.com, [12/10/11].

en una clara alusión a una racionalidad práctica que opera sobre el aparato pasional para lograr el perfeccionamiento de una naturaleza humana inolvidable y perfectible, sin el recurso a modelos intelectuales cerrados o impuestos de manera previa.

En los primeros momentos de su filosofía Spinoza estableció el panteísmo que identificaba los polos del sistema para lograr la superación del dualismo cartesiano, según los estudios de Martial Gueroult⁷¹¹ sobre el primer capítulo de la Ética. Spinoza cuestionó la clausura del ser panteísta y en la segunda parte de la Ética, la identidad panteísta se rompe por el lado del cuerpo, abriendo también una distancia con la tradición de las emanaciones. Después de haber establecido las leyes mecánicas en que se explica la constitución de la individualidad, Spinoza presenta la principalidad del cuerpo frente al alma estableciendo que es su idea singular correspondiente.

“El alma humana está dispuesta a percibir muchísimas cosas y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo (2E XIV)”⁷¹².

En la primera parte de la Ética (Prop. XV)⁷¹³ Spinoza había establecido que: *«Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse»* para luego hablar, en la segunda parte de la Ética, del alma singular correspondiente al modo humano, como teniendo ideas inadecuadas sobre ella misma y su mundo. Esta identificación de los modos con la realidad de la sustancia y la justificación de la presencia de ideas imaginativas correspondientes al primer género de conocimiento en la base modal de la realidad, prepara en Spinoza la creatividad humana en el marco de la necesidad metafísica. El panteísmo en que se detenía la donación descendente de realidad trascendente, sobre un modo carente,

⁷¹¹ Martial Gueroult defiende la tesis de un Spinoza que ha superado el dualismo cartesiano, en que se plantea un panteísmo de inmanencia definitiva. Esto trae, en el primer Spinoza de la primera parte de la Ética, la presencia de un ser cerrado e inamovible que no puede abrirse a transformaciones o perfeccionamientos. Sin embargo, en su artículo el «racionalismo absoluto» Gueroult establece que Spinoza rechaza al Dios incomprensible de Descartes, por la voluntariedad de sus decretos que se transmiten a las cosas que en Descartes no pueden ser comprendidas, por las limitaciones de nuestro entendimiento frente a Dios. Lo que si podemos comprender, según el filósofo francés, es que no pueden plantearse dos sustancias en la realidad, pues las mismas serían inconmensurables. En este sentido y como se puede apreciar en su obra, Gueroult abandona el dualismo y aprueba el panteísmo de Spinoza, cuando habla de la identificación de Dios en las cosas y de las sustancias con los modos. Véase a Gueroult. Martial, *Spinoza, I Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, 13, Qua Conti, Paris, 1968, p.9-10.

⁷¹² Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.133.

⁷¹³ *Ibíd.*, p.64.

había sido superado en Spinoza, por un modo activo y capaz de superarse, expresándose por sobre sus limitaciones para vencerlas. La ruptura con respecto a Descartes, se refiere a la superación de la llamada trascendencia epistemológica, en que Descartes daba principalidad al pensamiento, sobre una extensión separada de la realidad y degradada, en la cual la productividad del modo había sido ignorada, mientras que el pensamiento se consideraba primordial y trascendente frente al sistema de los cuerpos.

En la primera propuesta Spinoza quiso liberarse de las bases tradicionales de la cultura establecidas en la escolástica de la contrarreforma. Se decidió a la superación de la trascendencia teológica y metafísica, en que se abre toda una oferta de la teoría de la posibilidad. Eugenio Fernández, señala con acierto que Spinoza se concentra en elaborar un nuevo concepto de posibilidad mientras considera que el concepto tradicional es un concepto vacío. El Dios todopoderoso de la tradición teológica no puede violar las leyes en que él mismo se constituye⁷¹⁴.

Ya en la filosofía madura de Spinoza la política cuenta con las virtudes creativas del modo humano, en el cual la *natura naturata* se ve complementada en su singularidad y limitación. Pero a este nivel, Spinoza se ha limitado a rechazar la trascendencia de la escolástica, y a ponerse de frente con las coordenadas dualistas en que se refleja la crisis coyuntural del mercantilismo, como si fuera una crisis con la cual el ser real tuviese que cargar. A este nivel, su contribución se circunscribe al perfeccionamiento del sistema neoplatónico en que se supera la trascendencia de la sustancia frente a los modos. En sus primeros escritos juveniles hablar de lo posible es hablar de la nada dentro de la visión determinista de Spinoza, en la que todo está determinado por ley y nada puede haber sido diferente de lo que ha sido. Posteriormente Spinoza desarrolla un nuevo concepto de posibilidad en el que no se supera la necesidad en la que todo tiene su ubicación. En Spinoza se cuenta con el hombre como agente de transformación y asumiendo que todo es

⁷¹⁴ En su tesis doctoral para la universidad complutense de Madrid, Eugenio Fernández realiza un estudio pormenorizado de la posibilidad como categoría modal en la escolástica, frente a la utilización de la potencia en Spinoza. Destaca que en Spinoza se cuenta con la posibilidad como apertura del ser panteísta en que no hay movilidad para la transformación en una concepción como la de Spinoza en que se cuenta con una sustancia activa y generadora cuya esencia es la potencia. Fernández compara a la posibilidad en Spinoza con la imaginación hablando de formas de conocimiento imperfectas que reflejan sin embargo perfectamente la condición humana de limitación y que destacan la operatividad del modo en la filosofía constructiva de Spinoza. Ver Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, pág.463.

necesario podríamos eludir responsabilidades como agentes morales y políticos y anularnos en nuestra gerencia permitiendo que pase “lo que tiene que pasar”. Sin embargo en Spinoza se cuenta con la responsabilidad del agente moral y en su proyecto nos impulsa a la investigación hasta que logremos acceder en el dominio de las leyes de la naturaleza a la posibilidad real de transformación.

Cuando Spinoza estudia los conceptos modales reduce la realidad a la categoría de lo necesario y pasa de la necesidad de la sustancia a la necesidad de cada una de sus afecciones defendiendo el determinismo en que las leyes de la naturaleza no tienen límites a la hora de la producción de las expresiones de la sustancia. Spinoza habla de las quimeras como imposibles y de lo necesario de la sustancia real. Las afecciones o modos en Spinoza son necesarias pero distingue entre la necesidad de su esencia y la de su existencia. La necesidad de la esencia depende de las leyes en que se expresa la naturaleza y la necesidad de la existencia depende de la serie de las causas. En Dios la necesidad de la esencia y de la existencia son iguales porque no se distinguen, pero en los modos hemos de diferenciar la necesidad de la esencia por cuanto puede ser entendida clara y distintamente en ideas adecuadas que forman parte de la sustancia natural y la existencia que depende de la acción de las cadenas causales en que se expresa la sustancia divina. Spinoza habla de las quimeras en el siguiente texto de juventud y aprovecha para señalar la necesidad que cubre a los modos en que la sustancia se expresa a nivel de los singulares.

“La quimera se puede llamar cómodamente un ser nominal. En este contexto hay que hacer las siguientes observaciones. Dado que la quimera no está ni en el entendimiento ni en la imaginación, se puede llamar cómodamente ser verbal, puesto que sólo se puede expresar con palabras, Un círculo cuadrado, por ejemplo, lo expresamos sin duda con palabras, pero no lo podemos imaginar y mucho menos entender. Por tanto la quimera no es nada aparte de la palabra. Por eso mismo la imposibilidad no puede ser enumerada entre las afecciones del ser, ya que es una simple negación”⁷¹⁵.

En su primer planteamiento filosófico Spinoza habla de las quimeras como contradicciones que como palabras vacías no tienen correspondencia en el pensamiento ni en la imaginación. Ha reducido toda la realidad a la necesidad de la producción de la

⁷¹⁵ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p. 239.

sustancia única que no se sobrepone a la presencia de los modos. Las cosas creadas como son los individuos y los Estados tienen por causa los decretos de Dios, tanto en lo relativo a su esencia, potencia o estructura, como en lo relativo a su existencia por el lado de las causas externas que determinaran que comience y se mantenga en la existencia una esencia determinada. Desde este punto de vista y como todo lo que existe es necesario y está dentro de las disposiciones legales de la sustancia única e infinita, se entiende que la presentación de un modo que no existe como objeto de deseo, es la formulación imaginativa de un imposible, que se basa en el término vacío en que nos alejamos de la realidad.

Spinoza habla entonces de que lo posible y lo contingente no son afecciones de las cosas, sino defectos de nuestro entendimiento. Decimos que una cosa es posible cuando entendemos la causa eficiente de su producción, pero no sabemos si esa causa está determinada⁷¹⁶. Cuando nos concentramos en la esencia de una cosa y no en su causa y la consideramos como algo intermedio entre Dios y la quimera, en el sentido en que no hallamos en su esencia ninguna contradicción que impida ser llevada a la existencia y ninguna determinación esencial a la existencia necesaria, entonces llamamos a esa cosa contingente. En este caso se encuentran las producciones utópicas en que nuestra imaginación habla de existencias posibles contando con esencias que en sí mismas son coherentes y en las que no se encuentra contradicción que permita establecer su imposibilidad ontológica.

En todo caso y según dice Spinoza se trata de defectos de nuestra percepción y no son afecciones de la realidad. Como la naturaleza depende de Dios, no hay en ella nada contingente. Ninguna cosa creada hace algo con su propia fuerza y nada comienza a existir con su propia potencia, sino con la de Dios⁷¹⁷.

Eugenio Fernández establece una nueva categoría que abarca el nuevo sentido de la posibilidad en Spinoza y habla de posibilidad relativa cuando se refiere a una posibilidad que en Spinoza depende de la conciencia que el sujeto humano adquiera de su propia

⁷¹⁶Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, Págs. 114 y 149.

⁷¹⁷ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.238-242.

potencia transformadora en el seno de la comunidad. El posible en Spinoza, según Fernández, manifiesta una posibilidad relativa⁷¹⁸.

La teoría de los posibles lógicos en que la posibilidad se extrae del concepto preocupa principalmente a Spinoza y de manera comprensible. Cuando se considera que las cosas pudieran ser diferentes de lo que son se imagina peligrosamente la debilidad del ser. Si no tenemos leyes naturales de que agarrarnos como asidero para nuestra constitución, no podremos decidimos libertariamente por ningún objetivo y por ningún curso de acción. Spinoza reconoce las debilidades del individual existente, pero esas limitaciones no son esenciales sino índices de lo que ha de ser superado en la unión multitudinaria; en que las potencias han de unificarse para vencer todos los obstáculos contemporáneos a su liberación.

En la escolástica se utilizó la imaginación para establecer las jerarquías abstractas que no tienen en cuenta el ser. Valorando las condiciones antinaturales como la castidad o el sacrificio pusieron en peligro la realización del hombre en los esquemas morales que evidentemente fueron fruto de una imaginación enfermiza. Poniendo el mundo al revés desacreditaron el ordenamiento real de la naturaleza en que tan solo podemos alcanzar la liberación, de las trabas naturales en que estamos inmersos en cuanto partes de la realidad. La filosofía de Spinoza hubo de evolucionar hacia la inmanencia de este materialismo del ser en proceso. Por lo tanto, las valoraciones morales, criticadas suficientemente desde la ética y la política, mientras se preparan las acciones de constitución ontológica, tienen su base en esta trascendencia que Spinoza trató de superar desde sus primeros escritos juveniles, por lo que desde los primeros pasos de su filosofía inicial Spinoza se levantó en protesta contra la filosofía racionalista, que había surgido como manifestación de la crisis mercantilista en que aparece la diferencia de clases y se rompió la integración igualitaria que sirvió de norte en el proceso humanista del Renacimiento, para la superación del mundo medieval.

5.3. Spinoza frente a la filosofía de mercado.

⁷¹⁸ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.260.

La filosofía de Spinoza pone distancia frente a la llamada filosofía mercantil que se desarrolló en Europa en el siglo XVII, cuando aparecieron en el continente las primeras contradicciones del capitalismo. Fue entonces, cuando la filosofía de Descartes tomó relevancia y protagonismo, presentando un doble frente antiescolástico que pretendía superar la trascendencia teológica del medieval, contra la superación racionalista del neoplatonismo. Los dualismos característicos de la filosofía moderna tienen su origen de Descartes y en haber asumido las contraposiciones que surgieron en esta primera etapa crítica del capitalismo mercantil. Las contraposiciones entre el infinito y los finitos, entre el pensamiento y la extensión, entre la voluntad y el entendimiento o entre la ética y la ciencia, llegaron al extremo de separar al hombre de la naturaleza, tal y como había hecho el trascendentalismo escolástico y a dejarlo fuera de los esquemas mecánicos de explicación científica que había recomendado Galileo y que estaban dando resultados en la investigación científica de la modernidad.

Como hemos visto, el desarrollo económico en Holanda en el siglo XVII, tuvo características especiales que evitaron dualismos y motivaron una filosofía de tendencia materialista que se apartó de las tendencias intelectuales del continente⁷¹⁹. En ese marco la filosofía de Spinoza representó una adopción de los esquemas neoplatónicos en que se establece la continuidad entre el Ser y la naturaleza y a su vez, Spinoza, tiende a la superación del neoplatonismo heredado de los teóricos medievales y renacentistas, tratando de convertirlo en una filosofía materialista en la cual se eviten jerarquías. De igual modo, Spinoza tiende a la inmediatez que le permite utilizar los hechos como punto de partida de la reflexión filosófica⁷²⁰. Este planteamiento metafísico en Spinoza, lo coloca en franca contraposición frente a la filosofía mercantilista que asume la crisis como ruptura del ser. Los dualismos, que pretendiendo ser realistas asumen esta grieta en la realidad, se han visto

⁷¹⁹ Ver la nota 615 de la página 398.

⁷²⁰ Deleuze explica que la idea de «expresión» permitió a Spinoza superar el neoplatonismo heredado de la edad media y del renacimiento. Según el autor, Spinoza tuvo por meta la superación de la teoría de las emanaciones que creaban jerarquías en la realidad y que realizó esta tarea utilizando el concepto de «expresión». Gracias a la utilización de este concepto, la causa emanativa abandonó su transcendencia paulatinamente y se hizo cada vez más inmanente para una filosofía materialista de superficie. Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores de Idiomas Vivientes, S. A., Barcelona, 1975, p.15.

durante siglos, imposibilitados de ofrecer una explicación coherente para lo que consideran un hecho innegable: El ser se abre y hay una incomunicación entre esferas del ser⁷²¹.

Desde sus primeros escritos Spinoza se ocupa de la superación de este dualismo que no comprende, habría que justificar la apertura en que las esferas del ser se separan, porque solo puede haber ser. En los PM establece la imposibilidad lógica de hablar del no ser y el establecimiento en la Ética de la infinitud absoluta de la sustancia, colocan a Spinoza en la superación de la filosofía del mercantilismo. Este había aceptado que la crisis de los ideales de justicia y distribución homogénea de beneficios en el sistema capitalista, era esencial al ser. Pero como en el racionalismo se ha considerado esencial la contraposición de clases que se generó en el capitalismo hubo que recurrir a la trascendencia y en Descartes se recurre a la trascendencia de la razón y de la instancia teológica mientras en Hobbes se establece la trascendencia del poder sobre la potencia de la multitud.

Deleuze⁷²² afirma que Spinoza asumió una nueva ideología de mercado, que tiende hacia la nivelación de las poblaciones en distribución superficial, en las que el Ser real se expresa en toda su variedad cualitativa. Según Deleuze, el filósofo holandés pretendió así superar los conflictos de clases y guiar los hombres hacia la unificación de fuerzas, de modo que una vez integrados en organismos compuestos, pero de manera individual, estos pudieran alcanzar sus objetivos. Esto fue planteado así por el filósofo holandés, porque piensa que los hombres se unen en estructuras estatales para sumar fuerzas y no para enfrentamientos dialécticos que suponen, previo a la lucha, la división de la población.

En la Holanda del XVII se intentó la socialización lineal de los efectos del desarrollo capitalista⁷²³ pero en el intento fluyó la crisis y mientras las instituciones políticas no pudieron proteger al pueblo de su propia agresividad, se produjo la restauración de la casa de Orange en el gobierno holandés y Holanda se integró a la situación universal europea, abandonando su situación especial. El desencanto que produjo la presencia de los primeros conflictos de clases, abrió su amenaza contra las ilusiones iniciales de liberación económica y de acceso a la libertad para las multitudes, que se vieron involucradas en el trabajo en serie propio del capitalismo. La crisis europea llegó a los países bajos con la

⁷²¹ Gueroult, trató el tema en un artículo sobre el racionalismo en su libro *De Dieu*, Vol. I., OC., p.10.

⁷²² Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores de Idiomas Vivientes, S. A., Barcelona, 1975, p.84.

⁷²³ Época del republicanismo de Johan (Jan) de Witt (1625-1672), en Holanda.

instauración de Guillermo III de Orange (1650-1702) en el trono y trajo consigo la propuesta política de la burguesía emergente.

Con los planteamientos del filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679), el postulado del poder autoritario ofreció la salida de la sumisión para las clases no dominantes y la burguesía europea de la época quedó encantada con una subyugación que les permitió pasar por la historia con la aprobación de los gobernantes absolutos enquistados en clases de poder. Pero el materialismo de Spinoza es diferente de un materialismo político como el de Hobbes, que resuelve los problemas y enfrentamientos críticos entre las clases sociales, recurriendo a la trascendencia del poder político. Deleuze⁷²⁴ habla del materialismo de Spinoza como de un nuevo materialismo, que considera que Dios se expresa en el mundo y que las ideas verdaderas son verdaderas por cuanto son expresiones de Dios en el mundo de los modos singulares. Deleuze⁷²⁵ dice que gracias al concepto de expresión Spinoza pudo establecer su materialismo y superar del neoplatonismo y la escolástica, así como las teorías de la emanación y del creacionismo, en las que la horizontalidad materialista de superficie resulta imposible⁷²⁶.

Para Spinoza la crisis no es esencial o endémica con el sistema de producción, es solo un obstáculo, lo demostró cuando analizaba el Estado de Naturaleza y hablaba de que las tendencias a la expansión positiva de las esencias singulares fluyen hacia el sentido compartido de la realización de la sustancia real⁷²⁷. Las crisis se producen cuando se buscan objetos materiales que generan discordia porque no pueden ser poseídos por todos, lo cual lleva a identificar al enemigo con nuestros iguales y se generan discordias que no nos permiten reconocernos en el seno de la multitud. El índice de progreso depende de poder vencer las limitaciones que se generan en la crisis producida por la ignorancia. Una esencia potente, agente y activa se encarga para cada momento de la superación de las barreras contemporáneas que cercan y delimitan al individual.

El acento protestante en la tesis del pecado original y el acento de la filosofía cartesiana en la libertad de la voluntad con sus efectos moralizantes, nos llevan a la

⁷²⁴ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, p.319.

⁷²⁵ *Ibíd.*, p.319.

⁷²⁶ *Ibíd.*, p. 319

⁷²⁷ La filosofía de Spinoza es esencialmente positiva, habiéndose negado a aceptar como «entes» a los entes de razón y diciendo que no puede contarse con el no ser, mientras que todo es ser de manera afirmativa. Ver Spinoza, B. PM., OC., p.230.

convicción de que nuestros deseos corruptos por naturaleza son la causa del problema, cuando en realidad no son más que efectos colaterales. Una vez más se confunden en la cultura ideológica de la modernidad los efectos con las causas violando el sentido de la secuencia y frenando la aventura científica en que el hombre podrá dominar su propio destino y el del resto de la naturaleza⁷²⁸.

El hecho es que frente a la trascendencia y a las utopías abstractas Spinoza tiende a buscar la base material en intentos tempranos hacia la transformación de la realidad y en la conciencia de las posibilidades de transformación que representan los límites mismos del ser presente en su individualidad existencial y esencial⁷²⁹. En Spinoza se tiende a la superación de las bipolaridades con una filosofía integracionista y de concordia, mientras recurre al materialismo en que la trascendencia epistemológica cartesiana puede ser superada, para restaurar al ser como objetivo principal, tal y como aparece en la naturaleza. Sin embargo, la originalidad de Spinoza, plantea un materialismo especial en que se contempla un ser abierto y auto generativo, que tiene como esencia la potencia singular que es parte de la potencia de Dios. Cuando Spinoza habla de la necesidad de la razón para desarrollar la acción de los hombres en franca desventaja frente a la potencia de los agentes externos, nos hace recordar que:

“La potencia por la que las cosas singulares y por consiguiente el hombre conservan su ser es la misma potencia de Dios, o sea de la naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicitarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es de la esencia de Dios o la naturaleza (4E IV, dem.)”⁷³⁰.

La solución en Spinoza es caminar desde el materialismo hacia el proceso de construcción del ser. El establecimiento de un horizonte ontológico que resulte de la superación de las limitaciones del ser en un proceso de construcción agente.

⁷²⁸ MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p.122.

⁷²⁹ En este sentido podemos ver la tesis de Eugenio Fernández en que habla de la transformación de la realidad en una posibilidad que cuente con las leyes de determinación para la noción de una libertad determinada. Ver Eugenio Fernández., *Potencia y razón en B. de Spinoza, OC.*, p.462.

⁷³⁰ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.272.

Cuando Spinoza presenta su primera filosofía, ya se han desarrollado las crisis económicas en Europa y se llevan a cabo guerras internacionales a golpe de los problemas del mercado y la distribución de las riquezas. Es evidente que los racionalistas asumen la crisis económica, como una contraposición que tiene que ser resuelta a partir de la razón. La crisis, que se desarrolló en el capitalismo mercantil del siglo XVII, rompió la continuidad del ser panteísta, dentro de los esquemas neoplatónicos⁷³¹. Sin embargo, en Spinoza no se asume la crisis como una ruptura en la continuidad del ser, sino que se pone el ser en el singular y se asume la negación como limitación del singular y como producto de causas mecánicas. En este sentido para Spinoza la crisis se interpreta como una barrera a superar y como no hay conciencia de la crisis, no hay que recurrir a la razón. Descartes recurre a la razón como mediación epistemológica y Hobbes utiliza la razón como mediación política. Cuando Negri habla de «utopía» en la primera parte de la filosofía de Spinoza, está pensando en una identidad en que se unifican los opuestos y como solución de la contraposición poder-potencia, que en el racionalismo se asume como una contraposición mientras que en Spinoza se entiende como una continuidad⁷³². Spinoza se desentiende de lo que ocurre en los planos económicos y se acoge a un plano de homologación ideal entre los extremos metafísicos que plantea el neoplatonismo⁷³³.

Cuando Spinoza establece la homologación entre los extremos polares de la sustancia, identificando base sustancial con manifestaciones nos dice:

⁷³¹ Dilthey, Wilhelm, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México-Buenos Aires, Versión de Eugenio Imaz, 1947, p.91.

⁷³² Ver a Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, Negri, p.318.

⁷³³ El neoplatonismo es la ideología, en la época de Spinoza, que se utilizó como base del capitalismo mercantil. Esta ideología tuvo una base teológica. Además es trascendente y establece jerarquías entre las distintas etapas. En esta ideología se postula un ser perfecto, trascendente y unificado del cual emana la realidad, haciendo del universo un sistema jerárquico, que se corresponde con una situación política de dominación. Se le llamó neoplatonismo, por tratarse de un Platón reinterpretado, bajo la luz del cristianismo. Su principal exponente fue Plotino (205-270 d. C), filósofo griego del Siglo III de la era cristiana. En el neoplatonismo el ser trascendente es el que inicia la donación y los seres que reciben son pasivos. En el platonismo original, son los existentes los que se mueven a copiar los modelos ideales. Deleuze afirma que en Spinoza hay una tendencia a horizontalizar los esquemas neoplatónicos, lo cual trae como beneficio teórico la continuidad del ser panteísta que abre las posibilidades de desarrollo y posibilita la ética del modo, superando el problema de la pasividad que recibe la donación. Ver a Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, España, 1975, p.13 & p.164.

“Todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede ser ni concebirse. Excepto Dios, no existe ni puede concebirse sustancia alguna, esto es cosa alguna que sea en sí y se conciba por sí. Pero los modos no pueden ser ni concebirse sin una sustancia, por lo cual pueden solo ser en la naturaleza divina y concebirse por ella sola (1E XV)⁷³⁴”.

Pierre Macherey⁷³⁵ defiende la tesis de que Spinoza es pos dialéctico y por lo tanto pos burgués, siendo la dialéctica la forma filosófica de la burguesía emergente, en el mercantilismo capitalista de los primeros tiempos. Lo que hizo Spinoza fue buscar en la propuesta humanista de la continuidad del ser panteísta, los elementos fundamentales de la apropiación, tratando de ampliarle las bases hasta llevarla a la universalidad.

La dialéctica cuenta con las contraposiciones que se reforzaron en la filosofía moderna y las asume procediendo a enfrentarlas estableciendo relaciones externas a la realidad. Pero en Spinoza y desde su primera formulación filosófica, se quiso superar las contradicciones y los antagonismos de que se nutre la filosofía propia del siglo XVII. Hablamos de separaciones entre sustancias extensa y pensante en Descartes, de separación entre el Estado y los ciudadanos en Hobbes, o de separaciones más clásicas como la que se establece entre la voluntad y el entendimiento, entre la razón y la imaginación.

En Spinoza no tenemos una apropiación formal ni jurídica en que se pueda institucionalizar la propiedad sin que el universo social pueda acceder a ella. Spinoza como todos los filósofos de su época trató el tema de la apropiación que era el tema principal en los primeros momentos del capitalismo, cuando se iba a decidir la primera acumulación de capitales o la acumulación originaria. Spinoza interpretó la apropiación de manera universal, no como una apropiación de cosas materiales simplemente, sino como la apropiación en que cada persona se apropiase de sí misma, en el dominio científico de su propia realidad⁷³⁶. Una apropiación que se lleve a cabo a partir de causas eficientes, concretas y singulares, y en la que la imaginación quedara curada de sus desviaciones idolátricas que se traducen en la posesión de objetos materiales acumulativos y desde ahí a la acumulación de hombres en la apropiación del trabajo ajeno. La posesión, así entendida,

⁷³⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.64.

⁷³⁵ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, 262 pp.

⁷³⁶ Ver a Terán, Emiliano, *El Spinoza de Negri: apropiación para una ontología anarquista*, p.4., [En línea], disponible en <http://www.sociologando.org.ve.>, [12/10/11].

le permitiría aprovechar lo mejor de la aportación renacentista y podría entonces ser complementada con una materialización, en que la homogeneidad del ser resultara ejemplificada.

Spinoza rechazó la tesis de la armonía preestablecida que servía de base a las teorías neoplatónicas de emanación, por parecerles fuente ideológica de jerarquización y por asumir que toda norma impuesta sobre la realidad y de manera exterior es represiva, frente a la realidad, sin que podamos extrañarnos de resultados desagradables en base a estos esquemas de análisis. Ciertamente, si los objetivos están establecidos previamente, sería muy problemático establecer el curso libertario de la acción. No podemos hablar de libertad, si podemos establecer previamente los modelos de perfección a que se puede acceder y tales parámetros serían ideológicos, productos de elección parcial y según perspectivas individuales o de clase.

La filosofía de Spinoza que presenta una visión integrada de la realidad, superó los antagonismos que se presentaban en la filosofía de su tiempo (1E II-III)⁷³⁷. La principal de esas contraposiciones se estableció entre la extensión y el pensamiento en la filosofía de Descartes, pero otras más fueron abiertas como la dicotomía posibilidad y realidad mientras Spinoza buscó la fusión de las parejas de oposición, que consideraba rebuscadas e ideológicas y siempre demostrando que tales oposiciones resultan imposibles de justificar. Una posibilidad que no ha podido, y que no ha tenido fuerzas para realizarse, no es absolutamente nada en Spinoza que trataba a su vez de reducir a la unidad las dicotomías tradicionalmente aceptadas y provenientes de la escolástica⁷³⁸.

En Spinoza hay un ser productivo en una ontología abierta para la cual el ser no es punto de partida acabado. Es un Ser que tiene que ser hecho y que se hace a sí mismo, en el

⁷³⁷ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.52.

⁷³⁸ En el Tratado Político (II, 3) Spinoza establece que el poder de Dios es el poder de las leyes de la naturaleza y en la demostración de la primera parte de la *Ética* (1E XXXVI, dem.) Spinoza dice afirma que todo lo que existe expresa a Dios, mientras que en la cuarta parte de la *Ética* (4E, def. III-IV), Spinoza define lo contingente para referirse a los singulares con respecto a su esencia, sin que podamos determinar nada que afirme o elimine su existencia. Los posibles aparecen definidos como las mismas cosas singulares, atendiendo a las causas que deben de producirlas de manera externa, porque como ya sabemos, en los singulares la existencia no depende de la esencia. Esto reduce a los conceptos de posibilidad y contingencia a una identidad real que solamente se distingue a nivel de razón y con esto el filósofo reduce a quimera todo planteamiento imaginativo que se desconecta del presente como manifestación de la realidad. En el Tratado Teológico Político (VII) nos dice que la imaginación produce quimeras, mientras confundimos lo posible con lo más fácil de imaginar, sin que podamos conectarlo con la esencia de Dios que se manifiesta en las leyes de la naturaleza.

modo singular. En las proposiciones de la segunda parte de la *Ética*, Spinoza desarrolla la función constructiva de la imaginación que por otra parte ha desarrollado como originaria de problemas en los que el hombre confunde la secuencia imaginativa en que las afecciones de su cuerpo son traducidas en imágenes, con la realidad misma. Si vemos el apéndice de la primera parte de la *Ética*, podemos establecer el alcance de la imaginación que como dice Spinoza cree que entiende cuando en realidad imagina. Las nociones de orden, belleza, se atribuyen a objetos que se han confundido con las afecciones de nuestro cuerpo en la imaginación, para confundir a las imágenes de las cosas que no involucran la naturaleza de la cosa, con las cosas reales.

La apertura del ser modal se establece en Spinoza cuando nos habla de la fluctuación de la cantidad de potencia que se expresa en la existencia. En las pasiones la presencia de objetos externos afectan el cuerpo afectando la potencia que tiene de actuar lo cual se refleja en una variación en nuestra mente de la potencia de pensar en que se expresa la realidad en cuanto presente en el modo singular humano. Spinoza habla sin embargo de una facultad libre de imaginación que se desarrolla cuando el sujeto imaginativo puede darse cuenta de su propia potencia de imaginar. En este caso la potencia de actuar y de pensar, se aumenta y el ser se perfecciona mientras se alegra como una alegría ontológica que sirve de indicativo de la variabilidad del ser real (2E XIV y XXXI)⁷³⁹. Más adelante, en los primeros capítulos del TTP, Spinoza hablará de una potencia imaginativa que será capaz de producir realidad partiendo de la nada. Aunque no hay que olvidar que la imaginación está en función del cuerpo humano singular, que como parte de la realidad puede ser conocida. Aunque de manera muy inadecuada, por ser el alma correspondiente una idea muy compuesta, Spinoza lo dice de la manera siguiente:

“Las imaginaciones del alma en sí mismas no contienen ningún error o sea que el alma no yerra por el hecho de imaginar sino solo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la presencia de aquella cosa que imagina presente, pues si el alma al mismo tiempo que imagina cosas que no existen, supiera que no existen, atribuiría esa potencia imaginativa a una virtud y no a un vicio de su naturaleza. Sobre todo si esa facultad de imaginar depende de su sola naturaleza, esto es si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre (2E XVII, esc.)”⁷⁴⁰.

⁷³⁹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.133 y p.149.

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p.136.

Interpretando a Spinoza, podemos decir que cuando la imaginación no puede desembarazarse de los objetos que ella misma ha generado el sujeto imaginativo padece de sus propias imaginaciones, en un desconocimiento de su propia facultad imaginativa, pero cuando logra una idea por la cual se asegure de que el objeto de la imaginación no puede existir como ha supuesto, entonces el sujeto imaginativo se libera y se alegra al tomar contacto con su propia naturaleza. Según nos dice Spinoza, cuando el alma se conoce a sí misma pasa a una perfección mayor y se alegra por eso (3E LIII)⁷⁴¹, mientras podemos deducir de estos textos, la variabilidad del ser en cuanto a su cantidad de realidad expresada en una pasión alegre en que se muestra el aumento de la realidad o de la perfección. El ser perfectible de Spinoza se muestra en la teoría de los afectos para probar la concepción del ser modal en cuanto causa de sí en el marco de la naturaleza.

La filosofía de Spinoza es por fin una filosofía del ser inmanente en el cual no se reconoce trascendencia ni epistemológica ni Ética y todo esto logrado gracias a la corporeidad del ser y a los principios del materialismo aplicados de manera contundente.

5.4. Crítica a las utopías abstractas.

La función utópica se ha relacionado tradicionalmente con los cambios y las transformaciones sociales pero en los realistas la apertura utópica fue duramente cuestionada y se puso en entredicho las capacidades de las utopías para mover historia efectivamente y para guiar al hombre en su camino por las limitaciones y siempre a la búsqueda de la plenitud. La categoría posibilidad ha sido utilizada como índice revolucionario de superación de problemas pero en Spinoza se redefine la categoría posibilidad, poniendo aparentemente en peligro, la apertura del ser hacia los cambios. Por eso el estudio de las utopías abstractas se hace urgente para la clarificación de la filosofía política de Spinoza, en el sentido de que presentan desconexión con la realidad establecida. Spinoza no presenta la posibilidad como opuesta a la realidad sino que la ubica en la realidad misma. Una realidad que cambia y que no tiene que extraer la posibilidad de los conceptos cuyo origen es cuestionado por Spinoza cuando nos explica que para abrir el

⁷⁴¹ *Ibíd.*, p.234.

abanico de las posibilidades solo hay que buscar la felicidad. En Spinoza no encontramos conformismos como pudiera interpretarse a partir de la neutralización de la categoría lógica de la posibilidad. La potencia como fuerza metafísica transformadora cumple necesariamente su papel en la historia y la filosofía de Spinoza está tratando simplemente de ayudar en este proceso con el esclarecimiento necesario para la liberación de idolatría y para la producción de la acción humana en que se aumente la potencia expresiva de la realidad.

Las utopías son representaciones de posibilidades políticas abstractas que fabrica la imaginación y Spinoza las rechaza como inoperantes políticamente. Eugenio Fernández piensa que analizando la posibilidad en Spinoza, ayudará a rescatar al filósofo de interpretaciones que se quedan en los análisis nominalistas, que están efectivamente en Spinoza, sobre una posibilidad vacía en el seno del determinismo.

Cuando Spinoza inicia el Tratado Político (TP I, 1)⁷⁴², se refiere a ciertas quimeras políticas que resultan frustrantes para el ser humano, porque nos llevan a romper con el orden y conexión de las cosas mediante las cuales suceden los acontecimientos naturales, en el marco de cadenas causales y productivas. Según Spinoza, este tipo de posibilidades que depende de la imaginación, aumenta nuestro índice de ignorancia, mientras permite que permanezcamos en el nivel del error que Spinoza descubre como originario. La liberación de los errores y manipulaciones en que damos nuestros primeros pasos, es un proceso en el marco de un proyecto educativo adecuado. Pero, mientras hay una posibilidad que muestra nuestra ignorancia de las causas que determinan la necesidad de un evento y su disposición para actuar en la producción, confundimos de manera ingenua lo más fácil de imaginar con lo posible, desgastando la potencia de nuestra alma en la generación de imágenes que nos alejan de la realidad en que estamos inmersos, a la que pertenecemos.

En una filosofía de la productividad modal, la posibilidad lógica debe ser reducida, porque no aporta nada al ejercicio de nuestra liberación y según Spinoza debemos invertir todas nuestras energías creativas, en la obtención de esa liberación en que podemos realizarnos y liberarnos de condicionamientos. En las utopías, frecuentemente confundimos

⁷⁴² Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, 3ª Edición, traducción de Enrique Tierno Galván, Editorial Tecnos, S. A., Madrid, 1996, p.141.

lo posible con lo mejor que nos podría pasar y, según Eugenio Fernández⁷⁴³ no deberíamos confundir lo posible, ni siquiera con aquello que en determinados momentos deseamos que nos pase, porque en un acontecimiento adverso, podemos descubrir canales causales en que se perfeccione nuestro conocimiento del medio en que vivimos y a nosotros mismos, mientras se beneficia el proceso de nuestra liberación⁷⁴⁴.

Cuando Spinoza analiza los conceptos modales, deja todo reducido a la necesidad y puesto que todo está regulado por leyes, ya sea por la propia esencia como secuencia legal, o por la determinación de causas exteriores, las cosas son necesarias o imposibles, mientras que el posible clásico, queda desacreditado como categoría que sólo sirve para evidenciar nuestra ignorancia gradual del sistema de causas en que se determinan las acciones. Por su parte, el imposible que ni siquiera puede ser pensado, no es en absoluto y por esencia, en el esquema de la necesidad legal determinista, con lo cual, queda la necesidad como categoría modal única, en el sistema de la realidad.

Sin embargo, y según Eugenio Fernández⁷⁴⁵, las utopías tienen algo que merece ser analizado en orden a la obtención de un mejor conocimiento de nuestra realidad existencial. Las posibilidades reales de que disponemos podrían ser determinadas a través de un estudio adecuado de esas utopías abstractas en que se encierran posibilidades reales que podemos aprovechar en la constitución de futuros nuevos en que la realización de los seres humanos y del resto de la naturaleza sea cada vez más plena, pero por el momento en Spinoza, todo lo que no se ajuste al ordenamiento real de las cosas, es una pasión y no favorece la expresión de la potencia del individuo.

Cuando se superen sistemáticamente las limitaciones contemporáneas del ser singular, futuros realmente novedosos podrán ser materializados para la plenitud del ser, por lo cual Fernández⁷⁴⁶ considera que estamos llamados a realizar las investigaciones en que las formulaciones utópicas resulten esclarecidas en sus elementos característicos y relacionarlos con el ordenamiento de la realidad natural que debemos dominar a nivel de conocimiento, de manera progresiva. Nuestras acciones han de estar ubicadas en el marco de tal ordenamiento de regulaciones naturales, porque de lo contrario las utopías devienen

⁷⁴³ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p. 461.

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, p.461.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*, 460-473.

⁷⁴⁶ *Ibíd.*, p.461.

quimeras en que se desgasta nuestra potencia imaginativa, sin que se produzcan las modificaciones en el ser que en Spinoza se consideran urgentes.

Las investigaciones deben tender hacia la eliminación de las posibilidades abstractas, que son evidencia de nuestra ignorancia y dejar establecida la verdad que es necesariamente. Una utopía es en cierto sentido, una posibilidad lógica. En la cual no hay contradicción interna, pero que no puede romper las barreras de la posibilidad y no tiene fuerzas para comenzar a existir y para mantenerse en la existencia. No tiene razón suficiente para ser verdadera. En el lenguaje de Leibniz⁷⁴⁷ esta razón suficiente se refiere a la causalidad que explica la producción de un evento que existe como cuestión de hecho.

En Eugenio Fernández, se relaciona a la utopía con la posibilidad que se establece en sentido vago, y se interpreta la imaginación como el negativo de la razón, la posibilidad se considera lo opuesto a la realidad. En Spinoza no podemos ciertamente hablar de oposiciones rígidas, en el marco de la ontología de la potencia en que las tendencias de la realidad tipificadas, se mueven en la unificación de los opuestos⁷⁴⁸ que se han establecido de manera falaz. La realidad por su parte en Spinoza, se considera como índice corporal y materializado del estado en que se encuentra el modo frente a los vectores que coartan su expresión.

La potencia de la realidad tiene en Spinoza una tarea de realización expresiva y las utopías imaginativas la obstaculizan con su presencia logrando el desgaste de las energías creativas. Una lógica de la impotencia se genera a partir de las utopías abstractas, que se basan en el deseo, concretamente mediatizado, pero impreciso e incapaz de ubicar el objeto

⁷⁴⁷ Leibniz se queja del conocimiento adecuado, según los criterios cartesianos y dice que puede obtener sus conocimientos adecuados. Lo define como aquel a donde se conocen distintamente las nociones primitivas, superando la confusión del conocimiento y llegando a la aclaración de esas nociones primitivas, que funcionan como axiomas del discurso; pero ese conocimiento adecuado no satisface totalmente al filósofo que habla de un conocimiento intuitivo que es, según él, muy raro, porque la mayoría de los conocimientos se quedan en suposiciones; entonces distingue las definiciones nominales de las reales, criticando la claridad y la distinción cartesiana, y exigiendo una razón suficiente o causa próxima que dé cuenta de la realidad del evento definido. Véase a Leibniz, W., G., *Discurso de Metafísica*, Versión de Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p.88.

⁷⁴⁸ En la *Ética* (1E, ap.), Spinoza nos dice que cada uno juzga de las cosas según la disposición de su cerebro y toman por realidades las afecciones de su imaginación; más adelante dice que los hombres imaginan las cosas más bien que las entienden, porque si las entendieran todas las cosas serían igualmente convincentes para todos y no se generarían las dicotomías en que se abre una realidad unificada. Para el filósofo las contraposiciones entre lo feo y lo bello; lo agradable y lo desagradable; lo dulce y lo amargo, dependen de los movimientos subjetivos de los cuerpos individuales y diferentes, pero que el entendimiento de la realidad supera toda contraposición que depende de la imaginación. Véase a Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.103.

que propone, en las condiciones efectivas de la realidad circundante. Nuestra conducta es impotente para materializar el objeto utópico de deseo y su presencia produce la tristeza en que se ignora el camino cuando podemos constatar la palidez del presente por el contraste. Por eso Spinoza las ridiculiza. El hecho de que son siempre islas, muestra su desconexión con el ordenamiento de la realidad que habría que ir descubriendo progresivamente hasta alcanzar las posibilidades reales que encierra lo determinado, una posibilidad ontológica que se muestra en los seres reales de manera contundente como manifestaciones de Dios. Eugenio Fernández utiliza el principio en Spinoza mientras más determinación más realidad (TIE I, 93)⁷⁴⁹ y pone el acento en el modo y en su gerencia transformadora, como lugar de la potencia. Para Spinoza la determinación es afirmación de la existencia efectiva de la realidad material.

En Negri, a su vez, se destaca la potencia creadora y las virtudes transformadoras del modo singular determinado en Spinoza, cuando cita los desarrollos afectivos en la tercera parte de la Ética, y nos dice que:

“Un dinamismo que se articula a la versatilidad ontológica y a la libertad ética, de manera que, desde esta perspectiva, constituye el carácter singular y único del proceso”⁷⁵⁰.

En este sentido la dinámica en que se despliega la potencia de la realidad, depende de la determinación individual del modo, y Negri aprovecha para destacar el acento constructivo en la filosofía de Spinoza en el marco de la teoría de las pasiones singulares, en que ninguna es completamente igual a otra, abriendo un abanico infinito de posibilidades que se sostiene sobre la determinación absoluta de la singularidad. Negri señala que las posibilidades que se siguen necesariamente de la esencia de una realidad, están enlazadas en el movimiento del ser, que se despliega de manera autónoma y actuando según las leyes de su esencia, en la sustancia, mientras en los modos están sujetas al azar de las infinitas

⁷⁴⁹ Spinoza propone desarrollar la investigación científica pasando de un individuo a otro, sin interferencia de los conceptos universales. Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p.115.

⁷⁵⁰ Negri, Antonio, *La Anomalía Salvaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, en coedición con la Universidad Metropolitana de Iztapalapa, México, 1993, p.263.

variaciones de las eventualidades⁷⁵¹. Por su parte el modo actúa con su propia potencia sin quedarse pasivo ante los cruces de potencias, que si bien le son exteriores, lo influyen y lo limitan, mientras se ve afectado coyunturalmente. Spinoza nos recuerda la potencia de la esencia individual y su importancia constructiva de realizaciones efectivas.

Toda una serie de circunstancias adversas podrían ser vencidas por una subjetividad humana individual si se conocen los cauces del ordenamiento natural en que la potencia corre, como coronación de investigaciones pertinentes sobre la naturaleza de la realidad. Virus, enfermedades y radiaciones mortíferas; injusticias, golpes y coacciones en que se falta el respeto a la dignidad humana y a la naturaleza, podrían ser vencidos por el individuo singular dotado de potencia, que realiza con ese triunfo sus posibilidades concretas de perfeccionamiento. En el desconocimiento de la ley, no podemos utilizarla en nuestro favor en el progreso de nuestras afirmaciones. Las utopías abstractas representan una posibilidad sin base, y deben ser analizadas, no como causas finales del movimiento histórico de la política o el individuo, sino como huellas del deseo en que se generaron. La determinación causal de la génesis del deseo nos llevará, en caso de realizarse, al dominio del ordenamiento natural de la realidad en que conociendo nuestra esencia potente, podremos utilizarla y sacarle la máxima utilidad, en la medida en que podamos reafirmarnos progresivamente frente a los factores adversos.

En Spinoza todo lo que es, está determinado. No se puede ser sin ser algo y la potencia esencial de cada individuo está cualitativamente codificada como cantidad de potencia. Pero en los esclavos y débiles, las determinaciones en que se existe, vienen del exterior. Condicionamientos externos que cortan las características individuales como se hace una marca con el hierro caliente ante un sujeto pasivo, que ha dejado con su pasividad de ser sujeto y de proceder a la realización; determinación de su potencia creativa. Pero hay otra determinación que se realiza como resultante de la acción del individuo, frente a los ataques del mundo externo. En esta autodeterminación, consiste para el hombre la libertad. Cabría preguntar por el concepto de marco general agresivo y del cual debemos defendernos en Spinoza. ¿Podría ser un medio favorable? La potencia del ser como tendencia a la realización positiva y determinada, tiene que desatarse como determinación

⁷⁵¹ Según Spinoza, al percibir los objetos externos imaginamos, y no podemos obtener de ellos conocimiento adecuado. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.144-145.

propia, y la única colaboración sería pedagógica y política, en el sentido en que se toma conciencia del poder individual.

Los análisis que se hacen en Spinoza⁷⁵² sobre la perfección y los conceptos valorativos como bien y mal, nos ayudan a detectar lo que piensa Spinoza de los planteamientos utópicos que aparecen en la historia, en los momentos de crisis en que se cuestiona lo establecido. El bien, como aquello que se debe buscar es considerado en Spinoza, como parte de una filosofía de subyugación que tiene compromisos con una metafísica trascendente y que sirve de justificación a una moralidad opresora en que los hombres resultan alienados. En el caso de la perfección, aunque se hable de perfección política, la metafísica de la trascendencia establece comparaciones que deprimen al plano existente con lo cual pierde energía para la superación de sus barreras en la tristeza que se genera en la comparación.

Spinoza habla de ideas que como la de perfección, parecen expresar la esencia de alguna cosa singular, cuando en verdad es una noción vacía que sirve tan solo para establecer comparaciones extrínsecas entre los elementos de la realidad y una creación de la imaginación, que aunque esté sana, pone distancia crítica frente a lo dado, que según Spinoza ha de ser tomado en cuenta precisamente para emprender el camino de su superación (4E, Prefacio)⁷⁵³, por eso en Spinoza se rechazan las utopías abstractas que se ponen como meta última del curso de la historia, mientras ponen distancia horizontal con respecto al mundo y se presentan en forma de islas desconectadas por toda su periferia de los acontecimientos cotidianos. Un idealismo que cuenta con metas y objetos últimos de deseo, que sirvan como condicionamiento directriz de la acción, sobre vive en el planteamiento de metas utópicas abstractas. Mientras se ha abandonado la superioridad metafísica trascendente, permanece la trascendencia desconectada de la secuencia única de la realidad, en la cual se hacen posibles los procesos de liberación. Por lo tanto, siguen siendo trascendentes a lo real, sin que hayan aportado nunca soluciones a problemas reales o hayan servido nunca para canalizar la acción liberadora de problemas o frustraciones.

Spinoza convierte a los conceptos vacíos de la metafísica trascendente en conceptos éticos que puedan servir al hombre en el proceso de liberación. En el apéndice de la

⁷⁵² Fernández, Eugenio, *Articulación Crítica de Ontología y Política* en B. Spinoza, *Revista de Filosofía*, 3ª época, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, España, Vol. IX : (15), 1996, pp.97-126.

⁷⁵³ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.263.

primera parte de la ética, Spinoza identifica la esencia con la realidad del ser y establece que la esencia de una cosa es su propia norma, mientras que las comparaciones son extrínsecas y se establecen en base a modelos que elabora la imaginación. Así se producen nociones valorativas vacías, que no son expresivas, pero que hacen daño, por cuanto suspenden la evaluación de las opciones concretas en que lo bueno para cada uno puede ser tomado en cuenta. Así la cultura establecida tiende a producir hombres alienados, mientras parece ayudarlos, colaborando con el ordenamiento de su vida individual en comunidad.

5.4.1. Spinoza y las utopías del Renacimiento. Las utopías renacentistas pueden ser interpretadas como creaciones imaginativas en las que se manifiestan los reclamos de una generación a una realidad deficiente y donde los deseos generados, por una determinada forma de vida, no pueden ser satisfechos, por esa misma estructura que los genera. Sin embargo, las formulaciones utópicas del Renacimiento tienen la impronta de un «renacimiento revolucionario» en el que se destacan, como armas de desarrollo, las expectativas técnicas y la confianza en la ciencia, como agentes transformadores de realidad; buscando la superación de las etapas feudales y de sus estamentos, las cuales se consideraban pasadas frente al hombre del Renacimiento, que se vio liberado y que quiso conocerse a sí mismo en la determinación de sus posibilidades.

Mientras las utopías se suponen enfrentadas a la realidad, presentan rasgos de esa misma realidad de la que pretenden separarse. Y deliberadamente recurren al lenguaje simbólico en que aparecen fuera de los mapas conocidos o rodeadas por mares no navegados de hecho, para separarse de la realidad conocida y tratan, frente a ella, de abrir alternativas y presentar tensiones de ambigüedad, en las que nuevos rumbos puedan ser abiertos.

Las utopías del Renacimiento han de ser ubicadas en la misma realidad en la que se generaron, aunque esa realidad quiera trascenderse a sí misma imaginativamente, sin recurrir a la razón como canal de análisis en que se posibilita la superación del estado deficiente de la situación. Por esto y a pesar de que en las utopías se cuenta con la razón como parte del nuevo ordenamiento, estas se ven imposibilitadas de promover las transformaciones que sugieren. En ese sentido puede notarse que las utopías del Renacimiento se elaboraron con la intención de presentar modelos, en los que la realidad

efectiva aparezca cuestionada, con vistas a la superación de los aspectos deficientes respecto a las necesidades del hombre. Por lo tanto, tales utopías se consideran formulaciones correspondientes a las tendencias críticas de la época, en el sentido de que todos los cuadros utópicos renacentistas contienen ciertos puntos comunes.

En el *Tratado Teológico Político*⁷⁵⁴, Spinoza trabajó de manera precisa sobre la imaginación como apertura del ser y además se ocupó de la utilización de su potencia en la religión. En tal sentido y según lo afirma el filósofo holandés en el TTP, la imaginación se frustra al desconectarse de la realidad, por no tomar en cuenta los análisis que permiten eliminar los aprioris culturales en que se genera la idolatría, por lo que la labor constructiva de la imaginación se ve paralizada y canalizada hacia la producción de una esclavitud y dominación cada vez más contundentes.

En el capítulo VII⁷⁵⁵ del TTP podemos ver a un Spinoza hablando de la facilidad con la que los hombres aceptan las formulaciones utópicas. Formulaciones en que las quimeras se confunden con la realidad y se colocan paralelas a ella, evitando un adecuado conocimiento de las leyes y de los principios que la rigen. El filósofo, después de haber establecido el poder de la imaginación y puesto sobre los hombros de esta el desarrollo de las posibilidades reales del ser, tanto como de la opresión, de la miseria o de la muerte, nos habla de la contundencia de la carga imaginativa contenida en las *Sagradas Escrituras* y de la necesidad de superar las formulaciones utópicas, que nos impiden determinar el camino que nos lleva a la plenitud deseada. Por eso afirma que:

*“Constantemente se dice que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios y que enseña la verdadera felicidad y el camino de salvación, pero en el fondo falta mucho para que esto que se dice se piense con seriedad; en todo piensa el vulgo más que en conformar su vida con las enseñanzas de la Sagrada Escritura. Lo que suele presentárenos como la palabra de Dios, son unas absurdas quimeras y bajo el falso pretexto de un celo religioso se trata constantemente de imponer a los demás la opinión propia (TTP VII)”*⁷⁵⁶.

⁷⁵⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, p.93.

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p.93.

⁷⁵⁶ *Ibíd.*, p.93.

Aquí, Spinoza llama «absurdas quimeras» a todas aquellas enseñanzas en las que resulten burladas las leyes de la naturaleza, permaneciendo en el esquema de la más absoluta necesidad metafísica. Estas quimeras de las que nos habla, para referirse a los textos de la *Sagrada Escritura*, podrían extenderse al terreno de las utopías del Renacimiento, que fueron criticadas por el racionalismo continental desde la óptica idealista del siglo XVII. Precisamente en este aspecto se manifiesta el realismo especial de la filosofía de Spinoza, mientras se muestra abierto a la función imaginativa, donde la realidad que se toma como punto de partida del análisis resulta complementada en el curso de su investigación.

Cuando Spinoza califica de absurdas las utopías renacentistas se refiere a que estas se hacen pasar por alternativas, frente a una realidad para la que efectivamente no hay alternativas. Esa es una realidad que se construye en base a la presencia existencial que evidencia la potencia esencial del ser, puesto que Spinoza ha demostrado que existir es tener potencia y que los modos en que se expresa la potencia de Dios obedecen a causas determinantes, que convierten en necesaria su existencia. Dios mismo se expresa a través de esas leyes, por lo cual, Spinoza identifica realidad con perfección y habla tanto de perfección como de realidad, para mantenerse apegado a la existencia inmediata de la ontología material de superficie.

Según Spinoza, las utopías del Renacimiento son absurdas quimeras donde las reglas de expresión de la realidad, que son eternas, se ven marginadas, y sin tenerlas en cuenta se procede a establecer un ordenamiento alternativo, pretendiendo influenciar en la opinión general de los pueblos. Las utopías se presentan, además, como un objeto de deseo mediante el cual las inconformidades, conjuntamente con la realidad existente, puedan ser canalizadas convenientemente, trastocando el deseo en una tendencia de dominio, que Spinoza denuncia en el TTP.

Las utopías del Renacimiento pueden ser estudiadas como volúmenes imaginativos que se produjeron en la textura corporal de una formación histórica, económica y cultural, mediante la mentalidad renacentista. Esto último se fundamenta en la observación de Spinoza, de que hay que tomar en cuenta que la mente está en función del cuerpo, lo que significa destacar el cuerpo como base material de las funciones intelectuales. Esto último significó para Spinoza un punto de partida en la multiplicidad, para sostener que el ser

aumenta en perfección y potencia en la medida en que se armoniza con otros seres humanos, en el marco del Estado, y pasar a integraciones progresivas de aumento de la cantidad de potencia en la medida en que aumenta la perfección, dentro de la teoría del individuo compuesto.

Cuando Spinoza terminó la segunda parte de la *Ética*, se trasladó a Voorburg y se inmiscuyó en las tendencias de creatividad imaginativa que allí se desarrollaban. Vivió la pulsión del desarrollo económico al amparo de la estructura política republicana, en la que confiaba como garantía de bienestar humano general. De esa época son las cartas en las que descubre el poder de la imaginación, mientras revisaba la primitiva búsqueda de la verdad, sobre la que había iniciado el sistema filosófico, con el planteamiento de una solución para la metafísica neo platónica. Spinoza buscaba un correctivo a las concepciones neoplatónicas en que la realidad natural, en sus expresiones singulares, estaba degradada frente a una realidad trascendente que emitía donaciones a discreción, permitiendo gradaciones en la naturaleza y estableciendo jerarquías.

En los *Pensamientos Metafísicos (Cogitata Metaphisica)*⁷⁵⁷, Spinoza había hablado de la verdad como una relación exterior a la realidad misma del ser, refiriéndose a los orígenes del vocablo «verdadero» para ubicarlo en el hombre común. Según Spinoza, los filósofos sacaron posteriormente de contexto el vocablo «verdadero» y establecieron que la verdad está en la correspondencia entre lo que se dice y la realidad que está afuera del pensamiento; suponiendo que se pueda aplicar el predicado espacial, sobre la instancia lenguaje pensamiento y hablar de «afuera» con respecto de él. En ese momento, Spinoza estaba limpiando el terreno para la superación de la metafísica dualista, en que se producían confusiones irresolubles y en las que se impedía que la filosofía asumiera el papel que le compete, en cuanto que preparación del hombre para la transformación ética de la realidad. Estaba luchando contra la tesis de la adecuación en la que todo el conocimiento se pone en entredicho, cuando la verdad aparece como adecuación entre paralelos incommunicables y ha de ser asumida dogmáticamente. Para Spinoza, todo esto procede de un malentendido y ha de esclarecerse la función de la verdad, en el marco del ser unitario y versátil, que se

⁷⁵⁷Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, pp. 229-285.

expresa de manera unívoca en los modos singulares de la sustancia única. En ese sentido nos plantea que:

“Las ideas no son más que narraciones o historias mentales de la naturaleza, esa expresión se aplicó después metafóricamente a las cosas mudas, como cuando decimos que el oro es verdadero o falso, como si el oro, representado por nosotros nos contara sobre él mismo algo que hay o no hay en él”⁷⁵⁸.

Las ideas abren el camino para el conocimiento y el dominio de la realidad en el hombre que las puede observar y al hacerlo adquiere una relación directa con el mundo de las expresiones modales, en la singularidad de los cuerpos. Las ideas son producidas por la sustancia única que se expresa en sus modos y son ellas las que permiten dirigir nuestra investigación y nos dan a conocer las cosas por sus causas. Las ideas han sido definidas como narraciones en cuanto a que son expresiones de la sustancia, y cada una de ellas es la expresión singular de la realidad única, de la cual nuestros cuerpos y nuestras almas son parte expresiva. Spinoza ha puesto de relieve el hecho de que las ideas no son pinturas mudas, ni imágenes mentales de cosas en donde una cadena de causas no estuviese presente. Por el contrario, una idea verdadera es la expresión singularizada de la potencia de la realidad y es ella la que nos permite contacto con nosotros mismos y con nuestro mundo. Y nos abre, además, el camino de la realización en que nuestra potencia esencial se aumenta, sin perder ninguna de sus estructuras cualitativas.

En la imaginación Spinoza ha encontrado el camino de la apertura, frente a la realidad que existe, sin llegar a una expresión plena de toda su potencia esencial. Pero, como podemos ver en sus textos, Spinoza no se adhiere a las formulaciones utópicas en que la imaginación se enquistaba en un determinado cuadro que se formula como objeto universal de deseo, para una época determinada. Desde Voorburg, Spinoza nos habla de una imaginación singular que actúa en el modo humano, como tendencia corporal que se desarrolla sobre las ideas inadecuadas de manera parcial y precisamente en la carencia. Una imaginación que está determinada por ley y en la cual se encuentra, según Spinoza, la

⁷⁵⁸ Ibídem, p.245.

posibilidad de superar las barreras que se oponen a la expresión plena, de la potencia singular del modo.

En Spinoza tenemos que contar con la realidad de la imaginación, puesto que la imaginación es la que presta la potencia necesaria para la realización del ser, en la singularidad del modo, quien se encuentra frenado por sus exteriores relaciones con otros modos del sistema; mientras todos buscan, por derecho, la satisfacción de sus apetitos de realización. Spinoza piensa, ahora, que la constitución del ser depende de la imaginación, aunque, al conceder la potencia del trascendental constitutivo a la fuerza imaginativa, está consciente de que esta potencia ha sido utilizada en la historia para la dominación. Pero Spinoza no abandona por esto, la tarea de la filosofía y no olvidará el objetivo de la filosofía en la preparación de la acción humana hacia su propia realización y plenitud. El proyecto planteado en el TTP, está precisamente enfocado hacia la discriminación de la potencia imaginativa y a la determinación de su poder de construcción de realidad, para beneficio del hombre en el Estado.

Cuando Spinoza habla de la libertad de expresión no se está refiriendo a la manera contemporánea de entender este tipo de libertad, como la conocemos. No es hacer lo que uno quiera ni es tampoco hablar lo que a cada uno se les ocurra, por lo menos no es simplemente esto. La libertad, según Spinoza, es afirmación de la esencia y es autonomía en la que el modo humano se afirma en su propia realidad, apropiándose de sí mismo. Y en cuanto a la libertad de expresión, significa manifestar con su conducta y discurso, la esencia singular que es parte de la realidad que en ella se expresa. Expresarse es ser en Spinoza, pero una manifestación verbal en que nos hagamos eco de opiniones extrañas a nuestra propia naturaleza sería esclavitud. Las equivocaciones imaginativas en que sabemos lo que queremos, pero ignoramos porqué lo queremos, son las que provocan una esclavitud en que la expresión no expresa y la esencia no se afirma. Porque en Spinoza la política está en función de la ontología, mientras las instituciones que él propone tienen la función de liberación, de modo que en ellas se logren expresiones esenciales para cada existencia.

La liberación en Spinoza no se alcanza con una imaginación comprometida con un determinado volumen utópico, ya que en las utopías se esconde una propuesta determinada, que es la que prefiere el artista, el cual pretende imponer su punto de vista a una comunidad que asume una funcionalidad al margen de la realidad y de sus leyes. Estas leyes naturales

en Spinoza traspasan los muros del Estado, para convertirse en leyes políticas que dan forma a las instituciones y se ocupan de la funcionalidad de las mismas.

Spinoza recomienda aplicar el método hermenéutico, por medio del cual se puedan obtener, de las «quimeras» que aparecen en los textos bíblicos, elementos que nos permitan separar lo verdadero de lo falso y que podamos conocer más y mejor la realidad única en que nos movemos, y cuyas estructuras necesitan ser perfeccionadas para la liberación, aumentando la cantidad expresiva de su potencia. Tal y como lo expresa Spinoza en los textos del TTP, debemos estudiar los elementos que pueden aislarse de los textos bíblicos para determinar el origen de tales creaciones de la imaginación, ya que la imaginación es también parte de la realidad y sus creaciones llevan las determinaciones del cuerpo político del que surgieron. Según Spinoza, cuando un ordenamiento político se presenta cerrado y deseable, se pretende con ello guiar los pasos de una generación hacia la superación de un determinado estado de situación. En este caso estamos pretendiendo dominación y coacción de poblaciones enteras hacia un acuerdo forzado en base a una opinión impuesta. Sin embargo, no es suficiente protestar contra la estática de una realidad que no va a tomarse en cuenta, ya que Spinoza piensa que la realidad tiene que ser conocida para que pueda ser transformada. Por lo tanto, en Spinoza las utopías serán sustituidas por una nueva metafísica en que la imaginación política tendrá su lugar en una protesta contra la estática, que se produce en medio de un determinismo de base y que se aparta tanto de las formulaciones utópicas del Renacimiento, como del racionalismo frío e indiferente del siglo XVII.

5.4.1.1. Elementos comunes en las utopías. Podemos aislar, en las utopías del Renacimiento, ciertos caracteres comunes en los que se manifiesta una determinada postura compartida por los autores utópicos. Por ejemplo, podemos observar que en las utopías más características aparecen elementos comunitarios del cristianismo. Los elementos comunes que aparecen en las utopías del Renacimiento las convierten en un conjunto representativo de la mentalidad en la que se gestó el mundo moderno, abriendo en su simbolismo característico la ambigüedad necesaria para la sugerencia de nuevos rumbos, en el desarrollo del capitalismo, sin preocuparse de los canales adecuados para la superación de las deficiencias que en esas utopías se manifiestan.

En el Renacimiento se desarrolla una confianza en las capacidades desarrollistas de la ciencia que está presente en las utopías renacentistas. La relación entre la sabiduría científica y la moralidad está representada en las utopías, como parte del pensamiento general de la época, mientras las formulaciones utópicas pretenden poner distancia frente a la misma realidad en que tomaron forma.

La presencia de un narrador imaginario en las utopías del Renacimiento tiene la intención de fingir una descriptiva en que se disimule la ficción, para tomar de los hechos la fuerza que necesita la imaginación para inducir conducta y motivar el paso desarrollista que evidentemente se pretende. Así, la realidad puede ser confundida con la imaginación profética en la que se ha producido la oferta utópica y la cual pretende complementar la postura crítica, con una fórmula positiva, en que se superen las deficiencias sufridas a nivel político.

El narrador imaginario, que está presente en las tres narraciones utópicas principales, asume en sí mismo toda la carga imaginativa de la narración para reafirmar la realidad del relato. Con ello, pretende hacerse con la potencia de la realidad y adicionarle la carga afectiva de la imaginación.

La intuición del papel de la política como terreno de la imaginación tiene su importancia, puesto que los respectivos autores se concentran en ella para hacer depender de la estructura política postulada como «la mejor», los principios morales y las normas de conducta. Esto es ya, de por sí, importante en una época de pensamiento protestante en que las cuestiones morales se presentaban separadas de la política y se desentendían de la conducta pública, para concentrarse en la conciencia y en la privacidad, dejando al poder de facto, el terreno de lo público, sin control moral y desconectado de las necesidades humanas. Según Spinoza, la imaginación es la responsable de las funciones organizativas de la sociedad y su papel de constructora de la sociedad no debería ser entretenido con simulaciones que se desconecten de la realidad social. En el capítulo V del TTP, Spinoza nos habla de las relaciones que hay que mantener entre la imaginación y la razón, a fin de que las personas puedan desear, en base a la imaginación, aquellas fórmulas que la razón aconseja como beneficiosas para el hombre, desde todos los niveles del desarrollo racional. Por lo tanto, un desconocimiento de la realidad no puede guiar a la imaginación hacia formas sociales más plenas y democráticas en que la realización del hombre sea posible. La

realidad, según Spinoza, como manifestación de la potencia que se presenta en las leyes de la naturaleza que controlan las producciones de los eventos, tiene que ser tomada en cuenta para la transformación que se pretende en el pensamiento revolucionario.

En las utopías no se pretende conocer la realidad, sino presentarla disfrazada en la imaginación utópica, que no toca el suelo de lo establecido con intenciones de superarlo. En tal sentido, en las utopías del Renacimiento presenciamos una ruptura con las leyes de la realidad, tal y como se manifiestan en el sistema de los modos. Por ejemplo, en la *Utopía* de Tomás Moro⁷⁵⁹, vemos «cajas que se abren solas» apelando al misticismo del milagro, entendido como violación de los esquemas legales necesarios en que se determina el curso de las cosas y de los pensamientos. Gracias a este curso de las cosas. En el que despliega la realidad podemos, incluso, hacer efectiva la imaginación trascendental y buscar la superación de una realidad modal incompleta y carente, en la que no se logra la plena expresión de la esencia. Porque en las utopías, se presenta la alternativa política rodeada de un esquema en el que las leyes de la naturaleza son burladas y aparecen rayos y luces cegadoras que deslumbran, paralizando la acción humana, con miedos que la desconectan de los logros políticos que se propone. Esto, según Spinoza, es un residuo de los esquemas neoplatónicos donde la acción humana aparece desvalorizada y la perfección política surge como regalo de los dioses o de un Dios único, pero trascendente a toda eticidad y actividad humana.

En la utopía de Francis Bacon⁷⁶⁰ aparece la paz como oferta política, que «salva» al hombre de la infidelidad como vicio moral que se supone congénito, en una aceptación mítica del pecado original. Se habla de misterios en los que una población determinada se «salva» por dictamen divino y ocurrencias milagrosas, que sobrepasan las leyes políticas y culturales y operan para que se produzca la utopía política, como vemos a continuación:

“Yo Bartolomé, servidor del Altísimo y apóstol de Jesucristo, he recibido el aviso de un ángel que se me apareció en una visión de gloria, que confiara este arca a las olas del mar. Por lo tanto, debo aclarar y afirmar ante este pueblo, donde Dios ordena que esta arca llegue a tierra que en el mismo día ser con ellos salvación y paz con la bendición del Padre. En ambas

⁷⁵⁹ Moro, Tomás, *Utopía*, Alianza Editorial, traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, España, 9ª reimpresión, 1995, 214 pp.

⁷⁶⁰ Bacon, Francis, *La Nueva Atlántida*, Editorial Cardo, Biblioteca Virtual Universal, Argentina, 2006, 23pp. [En línea], disponible en <http://www.biblioteca.org.ar>, [12/12/11].

escrituras, así en el libro como en la carta, se encerraba un gran milagro, semejante a aquel de los apóstoles, del original don de lenguas. Porque aunque en este país había por aquel tiempo, además de nativos, hebreos, persas e indios, todos leyeron en el libro y la carta como si estuvieran escritos en su propio idioma. La tierra fue salvada del pecado de infidelidad por un arca y por la mediación del milagroso evangelista San Bartolomé⁷⁶¹”.

El origen divino de la «salvación» se pone en la política y se concede a esta el carácter milagroso que rompe con la ley natural. Por eso, Spinoza considera que la guía de Dios se realiza en base a la expresión natural de la esencia de Dios, en sus leyes necesarias. Pero, las utopías ponen distancia crítica frente a la secuencia real de acontecimientos y representan, a la vez, una propuesta positiva de superación de problemas, y al hacerlo, establecen una normativa en que la realidad efectiva es juzgada y evaluada en sus manifestaciones, y funciona como parámetro para la evaluación moral. De este modo, en las utopías se nota una fuerte tendencia a la valoración quizás como reacción a la separación realista entre la política y la moralidad. La moralidad cristiana, de base teológica y trascendente, aparece en la forma del juicio moral en que se habla de culpas y de pecados. En ese sentido, cuando Spinoza identifica perfección con realidad, se rebela contra el enjuiciamiento en base a normas superimpuestas. No obstante, en las utopías del Renacimiento hay algo de positivo, puesto que ellas, con respecto a la moralidad, relacionan los objetivos con las reglas para conseguirlos.

Esto último es el producto de una intuición acertada en los utopistas que se mueven en la lógica de la ética, relacionando los dos aspectos de la teoría de la conducta humana. Sin embargo, en el capitalismo se pone atención a las reglamentaciones para la conducta aceptable, en el marco de las éticas formales y abstractas, y se elimina la consideración de los objetivos produciendo un discurso ético que no sirve de ayuda a los hombres que se pierden en nichos infuncionales, mientras desgastan sus energías ontológicas. En los utopistas se habla de la felicidad de los moradores de la isla escogida por la trascendencia y se busca la causa en el cumplimiento de ciertas reglas, a la manera de la promoción personalizada. En Tomás Moro, hablamos de una naturaleza humana común, mientras los beneficios de los habitantes de *Utopía* se achacan al orden político. Moro, al igual que

⁷⁶¹ Bacon, Francis, *La Nueva Atlántida* OC. , p.7.

Spinoza, habla de la importancia que tiene seguir la ley para la obtención de la felicidad, contando con la felicidad como meta humana última. En el texto siguiente podemos ver la importancia que concede a la felicidad:

“Pasará mucho tiempo antes de que aprendiésemos o aplicáramos alguna de las buenas instituciones que allá tienen. Y ésta es la verdadera causa de que, no siendo nosotros inferiores a ellos en entendimiento o recursos materiales, tengan allá mejor gobierno y sean más felices”⁷⁶².

Aquí, el apego a la ley se establece para justificar la felicidad que se alcanza en la política. Moro, al igual que Spinoza, considera que tenemos naturaleza humana única y homogénea, y que las diferencias que se observan en los individuos dependen de la estructura política.

En las utopías del Renacimiento se tiene muy en cuenta el ordenamiento político, lo cual revela una intuición de la política, como sustituta de la metafísica, que representa una característica del pensamiento de Spinoza. Tomás Moro, intuye la homogeneidad de la naturaleza humana y habla del cumplimiento de la ley; como condición de la felicidad que se advierte en los habitantes de la «ciudad de utopía», tal y como se establece en la filosofía de Spinoza, en que los vectores de realización individual chocan en el estado natural, cuando no se ha establecido la legislación. Todo ello, en base al fundamento ontológico del sistema filosófico de Spinoza.

En la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535) podemos notar un reconocimiento a la homogeneidad de la naturaleza humana, que concede importancia a las instituciones junto a cierto pesimismo realista⁷⁶³. Su propuesta, con respecto a la conexión del fin feliz con los medios en el cumplimiento de la ley, puede interpretarse como un correctivo crítico frente a lo establecido, por el ordenamiento político vigente. En el capitalismo de su tiempo lo

⁷⁶² Moro, Tomás, *Utopía*, Alianza Editorial, traducción de Pedro Rodríguez S., Madrid, España, 9ª reimpresión, 1995, p.51.

⁷⁶³ El pesimismo realista al que me refiero, en este punto, se basa en el texto de Tomás Moro cuando dice que tiene que pasar mucho tiempo para que las instituciones reales se transformen adecuadamente a los modelos utópicos, aceptando un presente estancado y justificando la separación de la sociedad utópica frente a la realidad en el tiempo y en el espacio. *Ibíd.*, p.51.

normal era separar las dos componentes de la moralidad, produciendo teorías que se quedaban en uno de los extremos y que atendían a los fines o a los medios⁷⁶⁴.

Otro punto en común que encontramos en las utopías del Renacimiento es el que se refiere a su origen y localización geográfica casi siempre borrosa, y alejada de Occidente. La crítica a la cultura occidental y a la cosecha que el Renacimiento había hecho de ella, implica un desconocimiento por parte de los autores de utópicos, en cuanto que ellos mismos son un producto de esa cultura que intentan superar. La llegada a la zona propuesta por «extravío» nos presenta una desconfianza con respecto a los métodos del conocimiento racional establecidos en Occidente en plena época de Galileo y una necesidad de revisión, con respecto a los resultados que se podrían esperar de la ciencia moderna.

Tomás Moro, declara que no preguntó por la ubicación de la ciudad de «Utopía» y que después lo lamentó, con lo cual demuestra una desconexión en la que se desentiende de la cultura científica propia del Renacimiento. La ruptura con el mundo conocido habla de un terreno que una vez alcanzado por una determinada población, puede nutrirse de las formas establecidas de investigación y de los modelos políticos superados, pero para establecerse en un nivel superior. Sin embargo, para participar de este ordenamiento había que pertenecer a una clase superior de hombres, dejando atrás a los hombres de hecho, es decir los hombres de su época.

Otro de los elementos comunes que se señalan en el estudio de las utopías es que en todas ellas está presente para toda la población de la utopía, un origen mítico. La providencia eligió al pueblo que se desarrolla según el modelo, mostrando con ello que el «profeta» utópico no se ha liberado de la trascendencia. En la trascendencia, tenemos que contar con niveles de realidad en los que el ser se diferencia de sus modos de expresión, en base a un origen metafísico o teológico. Este tipo de trascendencia permanece en los racionalistas, como trascendencia epistemológica, por sobre el sistema de los cuerpos de la extensión. En Spinoza, sin embargo, se ha puesto el acento en el cuerpo, así como en la identificación de la realidad con la perfección. En esta identificación realidad-perfección, se toma en cuenta la singularidad de la naturaleza de cada uno de los seres. Y además, se

⁷⁶⁴ En la moralidad tradicional los fines y los medios tienen que estar conectados, pero a partir del siglo XVI cuando se desarrolla la filosofía protestante, que se basa en una idea del hombre como ser deteriorado, los objetivos dejan de tener sentido y se pone atención a los medios, como única componente de la moralidad. El capitalismo laico utilizó esta tendencia en que las reglas de la moralidad se convierten en justificaciones en sí mismas. *Ibíd.*, p.51.

supera la trascendencia en la que el conocimiento es principal con respecto al movimiento de los seres naturales y la trascendencia del hombre, dentro del conjunto de la naturaleza.

La idea del pueblo hebreo, como pueblo elegido, es tratada por Spinoza en el TTP tan solo para decirnos que Dios no crea pueblos elegidos ni naciones privilegiadas. Para Spinoza los bienes principales a que podemos aspirar dependen de nuestra propia naturaleza y estos bienes son el conocimiento de nosotros mismos y de nuestra realidad, a nivel de causas próximas y los hábitos que corresponden a la virtud. Ambas cosas, sin embargo, dependen de las leyes necesarias de nuestra naturaleza humana. En ese sentido el filósofo holandés nos dice que:

“La adquisición de estos bienes depende principalmente de nuestro propio poder, quiero decir, de las solas leyes de la naturaleza humana y por esta razón es claro que estos bienes no son propios de ninguna nación, sino comunes a todo el género humano, so pena de suponer que la naturaleza ha producido en otro tiempo diferentes clases de hombres (TTP II)”⁷⁶⁵.

En este texto podemos ver la postura de Spinoza, con respecto a clases privilegiadas de hombres, tal y como se supone de manera dogmática en las utopías. Spinoza establece que el poder de nuestra naturaleza esencial y singular no es otro que el mismo poder de Dios o la naturaleza expresado en la necesidad de sus leyes que encadenan causas eficientes en una secuencia determinada, que él llama el orden único de la naturaleza. Spinoza llama a este orden, causal eficiente, auxilio externo y piensa que debe ser investigado suficientemente, para poder navegar en las aguas peligrosas de una naturaleza que no se ha hecho para el hombre. El auxilio interno se compone del despliegue ético en que las actuaciones humanas, expresan el mismo orden en el que se insertan. La imaginación, como generadora de realidades de segundo orden, es también auxilio interno de Dios o la naturaleza, puesto que las diferentes dotes de los individuos, no han sido seleccionadas por el individual. Spinoza no acepta naturalezas humanas privilegiadas, como en las utopías en que los habitantes de los volúmenes imaginativos fueron previamente seleccionados por la providencia de Dios, en un arranque teológico que se da la mano con el dogma cristiano de la trascendencia, previa a la creación. El dogma de la creación, en que un Dios trascendente

⁷⁶⁵ Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, Spinoza, p. 54-55.

escoge un mundo determinado para crearlo, ha sido criticado por Spinoza, hablando de la plenitud del «ser» absolutamente infinito, que no necesita de nada puesto que no tiene carencias, por lo tanto, no tiene deseos ante objetivos propuestos. Como nada puede ser, por definición, exterior al «ser» absolutamente infinito, Spinoza no acepta el dogma de la creación y cuestiona la idea de un «ser» trascendente a los modos en que se expresa la sustancia, que existe necesariamente, puesto que se crea a sí misma y no puede ser coaccionada por ninguna instancia exterior, ya que nada puede ser externo a ella.

No olvidemos que para la selección de «algo» hay que tener un parámetro que nos permita la escogencia, más sin embargo, para Spinoza la aceptación de parámetros representa el intento de imponer un criterio propio singular y el punto privado de mira sobre la totalidad de una población que se supone ha de aceptar criterios trascendentes y evaluadores, a cambio de las ventajas que ofrece para su desarrollo la sociedad y las instituciones políticas.

El azar y la suerte son tomados en cuenta en la utopía y aunque esta utiliza los ideales científicos de dominio de la naturaleza para la utilidad del hombre, no da muestras de haber asimilado la mentalidad científica que supera la idolatría en el dominio cognoscitivo de la verdad. El Spinoza revolucionario tiene interés en la verdad de los hechos, como punto de partida de la reflexión, pero tiene las miras puestas en la ética y en la creación de nuevas verdades en que las iniciales, en su correspondencia con la realidad, puedan complementarse y hacerse más potentes y plenas.

En la *Utopía* de Moro se habla de la casualidad de haber llegado a un lugar en el que se descubre una sociedad diferente, que supera las coordenadas occidentales y sus deficiencias, y esto nos lleva a pensar que considera al azar y la suerte como unas vías de acción que los utopistas toman en cuenta. En cambio, en la filosofía de Spinoza, el azar habla de ignorancia y la suerte no tiene nada que ver con la imaginación, cuando la misma está dispuesta de manera sana para que dentro de una estructura política adecuada, pueda llevar a los hombres a desear lo que en verdad les conviene, con respecto a su liberación y realización.

Los principales relatos utópicos se quedan inconclusos, permaneciendo en una apertura que insinúa para la imaginación, un camino despejado. En ningún modo, el camino utópico queda abierto desde una realidad que se ha puesto aparte. La razón aconseja

atenerse a la realidad bloqueada para ayudarla en su despliegue, y la imaginación debe atenerse a esa realidad, mientras identifica los obstáculos que determinan el bloqueo de la misma. Pero una imaginación desvinculada de la razón se ve obligada a hipostasiar un ordenamiento alternativo al vigente, sin que ella pueda señalar el camino de las causas eficientes para su consecución. Esta apertura, a nivel del relato utópico que se queda inconcluso en todos los casos estudiados, se sugiere como un mero contrapunto en que se disimula qué el volumen utópico se presenta cerrado y contundente propuesto, como objeto alternativo de deseo frente a la realidad.

La *Utopía*, de Tomás Moro, representa una crítica a los realismos en que no se tiene en cuenta la moralidad para la política y que llaman bueno a los medios para obtener el poder y mantenerlo en las manos del gobernante. En Spinoza, en cambio, las valoraciones morales deben ser segregadas por la presencia de modelos en base a los cuales se puede emitir el juicio moral. Lo bueno, establecido por la ley, tiene origen imaginativo, mientras no tenga, según Spinoza, parámetros colectivos en el estado de naturaleza, debiendo ser amarrado a las ventajas aseguradas a nivel de la política para utilidad de todos los miembros de la sociedad.

En la moralidad que juzga las acciones que se producen, necesariamente, en base a las leyes de la naturaleza, Spinoza intuye represión y resultados imaginativos que, de manera corrompida, pretenden imponer criterios parciales sobre la comunidad, y que los hombres han consentido de manera genética y originaria para la realización de sus derechos naturales. Tomás Moro es un representante del pensamiento cristiano y se propone, en *Utopía*, la superación del realismo político que tiene en cuenta las pasiones, mientras se propone canalizarlas en esquemas de dominación. Spinoza está un paso más allá cuando, opuesto a la valoración moral en que la dominación persiste, niega a la libertad como dato originario en el hombre, cuestionando así la empresa moralizante en su conjunto y estableciendo con bases ontológicas a la historia, como una lucha por la obtención de la libertad que tiene para cada época un significado diferente. Las frustraciones que establecen barreras al desarrollo del ser son distintas en cada época y, por lo tanto, será diferente el contenido de la libertad que tiende a superar esas limitaciones para lograr la expresión contemporánea del ser singular.

Las utopías entran en contradicción con el orden capitalista de propiedad. En tal sentido, los autores utópicos piensan que las causas de las miserias y desventuras humanas que presencian, tienen raíces en el ámbito de la economía. Para ellos, la avanzada del consumo en que se adquieren cosas, mientras el trabajo humano se desprecia, es una consecuencia del capitalismo. La propiedad privada genera vicios, según denuncia Moro desde el plano utópico, mientras el problema reside precisamente en la presentación de un nuevo orden, ya que en el orden vigente la superación de esa corrupción resulta utópica.

En todo lo antes dicho, con respecto a los planteamientos de Moro, se supone un salto que no se contempla en Spinoza, para el cual no hay barreras metafísicas que saltar en la ontología del Estado. En la filosofía de Spinoza podemos contar con integraciones y con sumatorias de potencias individuales hacia la unificación armónica, en que se tomen en cuenta las diferencias. Spinoza habla de la perfección cuantitativa, en que el ser se perfecciona integrando potencias cualificadas y singulares que crecen indefinidamente hacia la sustancia infinita, en la que no se puede establecer un ordenamiento definitivo. En las utopías del Renacimiento, por el contrario, se establece un orden alternativo en que una estructura se supera dando saltos metafísicos en la ontología estatal.

En la utopía de Tommaso Campanella⁷⁶⁶ escuchamos la crítica a la forma capitalista de producción, en la cual, según el autor, se generan patologías que solo pueden ser superadas en la comunidad de bienes, tomando como modelo la vida cristiana de los apóstoles. En ese sentido afirma que:

“La pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones etc., y la riqueza los hace insolentes, soberbios, ignorantes, egoístas y provocadores. Por el contrario la comunidad hace a todos los hombres ricos, porque todo lo tienen, pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos”⁷⁶⁷.

En este texto, podemos ver a Tommaso Campanella, en la Ciudad del Sol, haciendo una propuesta de un orden político y económico alternativo al sistema capitalista en la cual se generan pobres y ricos y los hombres se apropian de las cosas, mientras son esclavizados

⁷⁶⁶ Campanella, Tommaso, *La Ciudad del Sol*, Presentación de Chantal López y Omar Cortés, agosto 2006, 37 pp., 2[En línea], Disponible en <http://www.antorcha.net>, [12/12/11].

⁷⁶⁷ Ibídem, p.13.

por ellas. Sin embargo en el capitalismo, la posesión de unos hombres sobre el trabajo de otros, en el contrato de trabajo, hace que los hombres poseídos se conviertan en cosa y que se desnaturalice la relación entre los hombres, sin que ninguno de los dos segmentos pueda alcanzar la realización plena de su potencia.

En Spinoza, en cambio, no encontraremos un ordenamiento político alternativo para justificar una determinada forma de producción distinta a la presente, sino un camino institucional y político para la sumatoria de las potencias individuales, en el que la imaginación hará que los hombres deseen lo que les conviene alcanzar en cada momento, dentro de la estructura política bajo la cual se desarrolla. Esto depende de la maleabilidad del ser humano, que cambia en la medida en que cambia la base de su esencia, que son sus deseos.

En los utopistas hay una brecha que no se puede superar entre el planteamiento utópico y la sociedad política real, y una sensación de fracaso previa al planteamiento utópico, como se puede apreciar en el siguiente texto extraído de *Utopía* de Tomás Moro:

“Si me presentara ante algún rey para proponerle sabias leyes y arrancar las semillas malignas que en él viese, será expulsado de su corte o ridiculizado por mi empeño. Si propusiese cosas como las inventadas por Platón en su República, o las practicadas por los utopianos en la suya, aunque podrían parecer mejores, como sin duda lo son, resultarían tan distintas de nuestras instituciones, fundadas sobre la propiedad, que allá no se conoce, que mal podría yo esperar que tuviesen efecto alguno”⁷⁶⁸.

Podemos ver en los autores utópicos un enjuiciamiento moral sobre la economía, mientras que en Spinoza no encontramos valoraciones en torno a la que se interpreta de manera ontológica. El perfeccionamiento y la libertad que se persiguen en Spinoza dependen de la apropiación que realice el sujeto, con respecto a su propia esencia; una apropiación de sí mismo en que se alcance la plenitud y la felicidad ontológica y metafísica. En Spinoza la apropiación imaginativa se realiza sobre objetos externos al sujeto y se extrapola a la apropiación de unos hombres sobre otros. Esta apropiación, desvirtuada, proviene de un error en que los individuos son confundidos con respecto a sus objetivos de realización. Para Spinoza, la propiedad capitalista que se enfoca hacia la obtención de objetos y de otras personas cosificadas, es un efecto de la imaginación corrompida y no la

⁷⁶⁸ Tomás Moro, O.C., p.22.

causa de la corrupción. La potencia imaginativa puede corromperse en base a la imaginación religiosa, que plantea un Dios trascendente y antropomórfico; que tiene objetivos y que utiliza medios para realizarlos. La utopías del Renacimiento se inscriben dentro del encuadre teológico de un mundo moral, en que se habla de premios y castigos; un mundo que ha producido la imaginación desviada en que se recurre a la superstición y el miedo, para lograr la integración del hombre singular en la sociedad. Spinoza habla de la necesidad de las cosas que han llegado a ser, para cuestionar el plano imaginativo en que se generan muchos de los males de la humanidad, como las guerras, el hambre y la pobreza. En el texto que prosigue, Spinoza se atiene al principio de determinación y cuestiona la representación imaginaria del pecado, cuando afirma:

“Que tanto de la providencia de Dios, que no se distingue de su voluntad, como del concurso divino y de la creación continuada de las cosas, parece seguirse claramente que o bien no existe pecado ni mal alguno, o bien Dios hace los pecados y el mal (Carta 19)⁷⁶⁹”.

Spinoza no concede, la positividad del mal, todo ese enjuiciamiento en que se discierne el bien y el mal proviene de la imaginación utilizada para la dominación y subyugación. En este esquema se justifican unas instancias de poder político separadas de la potencia real de la sustancia o naturaleza. En realidad Spinoza defiende la tesis de que no podemos pecar contra Dios omnipotente que precisamente actúa a través de nosotros como sus modos de expresión.

Para Spinoza todo lo que ha llegado a ser expresa la perfección en que la potencia de Dios se ha expresado. Y hablando de Adán, nos dice que su acción de «*comer del fruto prohibido*» no es en sí misma mala, ya que la maldad es privación con respecto a un estado de perfección superior y la privación no es una acción positiva, sino un defecto. En este sentido Spinoza no justifica los enjuiciamientos con respecto de la realidad que se presentan en las utopías del Renacimiento, puesto que en todas las manifestaciones modales de la sustancia, se expresa la potencia de Dios quien actúa siempre y que no puede padecer por la absoluta superabundancia de su perfección sin límites. Los enjuiciamiento provienen de habilitar modelos para el contraste y de manera imaginativa, tal y como ocurre en las

⁷⁶⁹ Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 167.

utopías del Renacimiento que estamos comentando. Sin embargo esta desviación, distrae a la imaginación de su función trascendental principal en el complemento de una realidad que se presenta mutilada, en las expresiones modales de la sustancia. Por lo tanto, para una acción ética y revolucionaria se necesita la potencia de la imaginación en la que se pueden generar pasiones activas, en base a la alegría en que se crece la esencia de la realidad singular.

En las utopías no se promueve la acción transformadora y revolucionaria, como podemos ver, por ejemplo en Moro donde se presenta la proposición de una actitud pasiva para el agente moral individual. No podemos cambiar las cosas en el mundo real y no hay camino identificable, mientras estamos ensoñando con la justicia social y se propone salvaguardarse de los rigores de la política autoritaria de un gobernante, que ha sido definido como voluntarioso, cruel e injusto, en el estado presente de la realidad. Con respecto a la parálisis de la acción del individuo singular que participa de la política corrompida del Estado, podemos apreciar el siguiente texto planteado por Tomás Moro, en su obra *Utopía*, donde afirma que:

“En los palacios reales no se acepta que un hombre se limite a hacer la vista gorda ante las acciones de otros. Debe aprobar abiertamente las peores opiniones y los designios más negros, pasará por espía o traidor si sólo aprueba con frialdad, prácticas perversas y por tanto, en semejante compañía, le será tan difícil enmendar las cosas mediante la flexibilidad, según tú la llamas, que no tendrá oportunidad de hacer bien alguno”⁷⁷⁰.

Esta postura en que se reconoce la potencia de la realidad y sus raíces ontológicas niega sin embargo las posibilidades éticas del hombre integrado al Estado y con esto revela que el autor utópico ha recurrido a la postulación de una sociedad que plantea como «perfecta» en orden a la imaginación profética que se desarrolló en el Renacimiento, cuando se cuestionó el control de la Iglesia sobre los temas políticos.

Cuando Spinoza, en el TTP, se embarca en el estudio de la imaginación profética y apostólica, lo hace recurriendo a una variedad de métodos en que el ser queda enriquecido y se considera abierto a las posibilidades de construcción que sobre él mismo realice el sujeto humano que ejecuta el método propuesto en su investigación. La misma dirección, con respecto de la acción política que representan las profecías que determinaron los profetas de

⁷⁷⁰ Moro, Tomás, *Utopía*, OC., p 46.

Israel, se busca en las postulaciones utópicas del Renacimiento. Sin embargo en Spinoza se habla de las manifestaciones de la realidad en segmentos como el que transcribimos a continuación y de la urgencia de que la realidad sea conocida, para dar los pasos necesarios hacia la liberación. Spinoza diferencia entre las imágenes y las ideas, porque en las imágenes no se sugiere investigación. La imagen es muda y no mueve a la acción que es en sí misma la esencia del modo singular y expresión de Dios. Por lo tanto, cuanto dice Spinoza en el texto siguiente, podría aplicarse a las utopías:

“Que la revelación no se ha hecho sino por imágenes, resulta evidente (...) Por imágenes sin más realidad ni fundamento que la imaginación del profeta, reveló Dios a Josué su grandeza futura (TTP I)⁷⁷¹”.

Aquí el filósofo holandés reivindica el conocimiento natural, negando toda superioridad en algunas privilegiadas naturalezas humanas, aunque se admira de la potencia creadora de la imaginación, que sin fundarse en la idea verdadera, produce realidades canalizando la potencia creativa del modo humano. El conocimiento natural debería de llamarse «divino» puesto que es dependiente de la naturaleza de Dios. Spinoza habla de que nuestra naturaleza pertenece a la naturaleza de un Dios que por ser infinito no tiene limitaciones en que se establezca algo fuera de su poder. Hablando de la uniformidad de la naturaleza humana, en que la naturaleza del profeta o visionario no tiene nada de especial, nos dice:

“Aunque la ciencia natural sea divina, no se sigue de aquí que los que la enseñan sean por ello profetas, porque no tienen ninguna ventaja que les eleve sobre los demás hombres, ni enseñan sino lo que cualquiera puede saber y comprender sin el auxilio de la fe, con tanta seguridad y certeza como ellos mismos (TTP I)⁷⁷²”.

En este párrafo presenta una lucha contra el misticismo en que la sabiduría se presenta bajo el ropaje de lo oculto. El camino de la liberación comienza con la conciencia de que todos pueden transitarlo y se opone a todo tipo de idolatría y de dominación. El reconocimiento de la presencia divina en las leyes de la naturaleza impide que en Spinoza se recurra a formulaciones utópicas convencionales, imaginativas y proféticas y que se

⁷⁷¹ Spinoza, Baruch, TTP, OC., p.34.

⁷⁷² Ibídem, p. 31-32.

trance por la idea verdadera en que se conocen los cauces de la vida ética para la superación de las limitaciones en que la expresión de la esencia queda atrapada en el choque fortuito de las eventualidades.

Son las leyes naturales las que nos guían hacia futuros mejores, ellas son la luz en el camino de la investigación y se manifiestan en las ideas. Spinoza llama nuevas realidades, a las realidades segundas que se generan a partir de la imaginación liberada y bien entendida. La imaginación que emerge de la ciencia natural en contacto con la razón, busca hacer realidad lo que todavía no se ha expresado y por lo tanto, no puede ser recogida por ideas cerradas como imágenes en las que no se genera actividad. Spinoza habla de dirección divina dentro de los esquemas de determinación para referirse a que estamos determinados a ser lo que somos y a tener las características que tenemos, en nuestra naturaleza humana singular. Dios nos dirige a ser en base a las leyes naturales, sin recurrir a la postulación de modelos utópicos que posibiliten esquemas evaluativos.

Ya hemos visto en las utopías del Renacimiento el recurso a la evaluación y con ello quedan incluidas en la imaginación ideológica en que se desarrolla la dominación. En los esquemas utópicos encontramos tendencia al autoritarismo y al gobierno centralista. Por ejemplo, la teocracia jerárquica en Campanella o el sistema de Bacon, en que las leyes son irrelevantes frente a la voluntad del rey, pero junto a esa centralización que muestra la desconfianza en las mediaciones administrativas, encontramos el reparto comunitario de los bienes de producción y el compartimento solidario de los bienes necesarios para el desarrollo de la vida. Sin embargo Spinoza no cree en la voluntad de un rey y defiende la institucionalidad política, como generadora de naturaleza humana segunda, en la que se complementa la realidad antropológica.

En las utopías encontramos una fuerte tendencia imitativa, como índice de la sociabilidad evidente en el hombre. En la tercera parte de *Ética* Spinoza habla de la imitación cuando dice que los niños se descubren como imitativos debido a las condiciones variables de su cuerpo joven e inseguro. Por la imitación de los afectos, según el filósofo, se abre el campo de variabilidad en las tendencias y deseos y siendo el deseo la esencia definitoria de nuestra alma, al cambiar esos deseos somos cambiados también en la constitución de nuestra propia esencia.

Los habitantes de las poblaciones utópicas espían máquinas nuevas y el estado de las investigaciones científicas en el mundo conocido, y concretamente en Europa. Con la captación de los adelantos científico y con los resultados de la ciencia la sociedad utópica se renueva y vitaliza a sus hombres, en el estudio de la naturaleza en general y la naturaleza humana. Sin embargo, con la imitación utópica de otras culturas y sus valoraciones, la sociedad propuesta por Campanella en la Ciudad del Sol, muestra que no cuenta con una idea verdadera como punto de partida, aunque sea incompleta, y que no sabe guiar su propia historia y desarrollo:

“Y cuando lleno de asombro le pregunté por qué conocían nuestra historia, me respondieron que ellos sabían todas las lenguas y que a tal fin enviaban constantemente a todas las partes del mundo exploradores y delegados para conocer las costumbres, el poder, el régimen, las historias y las cosas, buenas y malas, de las naciones, con el objeto de que luego informasen de ello a su nación. Semejante instrucción los deleita sobremanera⁷⁷³”.

Cuando en las utopías se habla del sondeo que se realiza sobre otras culturas para construir una cultura propia, se destaca que no van a copiarse las costumbres y las leyes, el arte o los descubrimientos científicos, pero que se van a tomar en cuenta, como parámetro de comparación y como medios funcionales para la obtención de metas sociales y objetivos comunitarios. Hay un salto dialéctico, sin embargo, entre lo bueno y lo malo; un enjuiciamiento moral y deliberativo, que se determina desde las instancias de poder, para su aplicación general. Esto, en Spinoza, no es aceptable puesto que las instituciones deben partir de las bases y con la intención de superar necesidades concretas y materiales de la multitud. Para Spinoza no hay saltos ni enjuiciamientos valorativos ni nadie puede establecer lo bueno para la generalidad, puesto que el mismo ciudadano que busca sus propios intereses de desarrollo y expansión, es el que tiene que decidir sobre la pertinencia de las leyes a las que va a someterse; sin abandonar su interés, en actitud de movilidad y participación. En Spinoza, las leyes cuidan siempre de la participación y se protegen de la esclerosis que representa el hecho de que un segmento pueda apropiarse de la ley para su beneficio particular.

⁷⁷³ Campanella, Tommaso, *La ciudad del sol*, OC., p.150.

Cuando Campanella habla de la alegría, intuye que la realización y crecimiento se manifiestan en el gozo, y que el desarrollo positivo de la naturaleza propia viene acompañado de la felicidad que le sirve de indicativo. Pero pone la realización en la imitación, colocando a los habitantes de la ciudad del Sol a nivel de los niños que buscan la simpatía del grupo, y lo consiguen recurriendo a la imitación de las costumbres observadas, sin haberse estudiado a sí mismos, para la determinación de su conveniencia propia. La imitación, la adaptación de descubrimientos y las costumbres ajenas a conveniencia propia, son síntomas de ordenamiento impositivo en que el estado y la sociedad permanecen alejados, y las instancias de poder se han distanciado de la potencia popular de la multitud. La alegría planteada por Campanella no es el indicativo de plenitud metafísica progresiva que contemplamos en Spinoza; como el desarrollo armamentista, tampoco representa la autonomía madura de una comunidad humana. Cuando el Estado se ha integrado con la sociedad y las decisiones se toman en conjunto, entramos en una nueva democracia, la cual según Spinoza constituye la principal necesidad humana.

La imposición organizativa a nivel político se evidencia en Campanella que hace del gobernante un sabio al estilo platónico. En Spinoza (TP I, 1)⁷⁷⁴ el gobernante filósofo es sin embargo el peor de todos, puesto que en sus investigaciones abstractas no conoce el pulso real de la comunidad. Spinoza piensa que los sabios dedicados a la política que presumen de ser superiores y de estar en el Olimpo de los palacios, tienen la responsabilidad de que personas maliciosas dominen el espectro ciudadano.

Podemos afirmar que las utopías del Renacimiento representan, en su conjunto, una reacción contra los realismos políticos que surgieron a partir del declive de la urbe feudal. Sus características comunes nos muestran una representación de un pensamiento compartido, con respecto al rumbo que habría de tomar la civilización occidental, en el momento de la transición hacia el mundo moderno, que adoptó como escudo a la ciencia, mientras se disponía a realizar las investigaciones de lugar sobre la naturaleza que había sido olvidada, en la trascendencia teológica de la escolástica católica. La política se reveló como punto principal del interés y se dispararon los dispositivos de la relación entre la teoría y la práctica. Las relaciones entre la política y la ética tomaron el protagonismo del discurso y

⁷⁷⁴ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.141.

los realistas se motivaron hacia una solución en que la política se apartara de la moralidad de base trascendente, estableciendo en este punto, el primer paso hacia el desarrollo.

La postura utópica del Renacimiento ha sido presentada, por muchos autores, como horizontalmente trascendente. Sin embargo, se enfrenta en Spinoza con una toma de contacto con la realidad existente, cuya perfección, está coartada por los esquemas incontrolables de encuentros fortuitos. Para Spinoza las utopías son quimeras en la que la imaginación se identifica con las profecías y no pueden, por tanto, ser utilizadas como guía para el hombre, en el camino de su liberación.

Spinoza descubrió que en las utopías está presente el ejercicio de la imaginación corrompida, porque esta ha perdido contacto con la realidad y en ella se cuece la superstición y la idolatría, que son las nodrizas del oscurantismo, la miseria y la opresión, promovidos por los agentes de opresión. Según el filósofo holandés, la función imaginativa debe conectarse con la realidad y permitir que el hombre procure su liberación, en el Estado. En este sentido Spinoza es utópico, porque su filosofía promueve la superación de las coacciones que evitan la expresión plena de la realidad y estimula la imaginación para que realice sus funciones trascendentales y colabore con las leyes de la naturaleza en que se expresa la potencia de Dios.

5.5 La utopía de Spinoza.

Cuando Spinoza habla de las ideas verdaderas (1E prop. VIII, esc. 2)⁷⁷⁵ nos dice que están en Dios y que si bien no existen en acto sus correspondientes formales, se derivan de la potencia divina según el orden de la naturaleza. Son ideas que expresan la potencia de Dios y que tienen poder mientras son creativas, se está refiriendo a las posibilidades reales implícitas en las esencias de las cosas. Las ideas están encadenadas al sistema de leyes naturales del cual conocemos tan sólo áreas dispersas, pero nosotros en nuestra ignorancia necesaria, como partes de la realidad, las consideramos «posibles». Estamos hablando de una condición ignorante con la que tenemos que contar necesariamente en cuanto que somos partes de la naturaleza.

⁷⁷⁵ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.55-58.

Spinoza establece diferencias entre la sustancia y los modos singulares en que ella se expresa. Los modos son en otra cosa y por lo tanto, podemos tener ideas verdaderas de cosas que no existen, ya que los modos no existen por sí mismos y su existencia es dependiente de causas externas de las cuales no sabemos si están determinadas o no para producir la existencia de el modo en cuestión. Según Spinoza para asegurar la existencia de una cosa es necesario decir porque existe, y de las que no existen habría que explicar la causa que ha cohibido su existencia, lo cual tiene significado para su comprensión de las utopías que considera entes de ficción en que la imaginación afectada por objetos externos, crea un volumen imaginativo, proponiendo lo que sería objeto de deseo político. Cuando planteamos la utopía estamos estableciendo que no existe, pero no estamos pensando científicamente en el sentido en que no estamos ni siquiera buscando las causas de que tal imaginación no haya entrado en la existencia, como la realidad concreta. Podemos ver a Spinoza referirse a las postulaciones de existencias modales en que no se recurre a explicaciones de su ausencia. Los que plantean las utopías parecen aceptar que hay varias sustancias paralelas, pero como solo hay una, además de postular la alternativa política, tendrían que explicar las causas por las cuales entró en la existencia, la realidad política de hecho. Spinoza nos dice:

“Si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos...No basta con mostrar las causas de la naturaleza en general, sino que habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que los que existen, puesto que debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno (1E prop. XIII, esc.)⁷⁷⁶”.

La exigencia en Spinoza de una causa eficiente en que se explique la existencia o la no existencia de los modos singulares, cuestiona la funcionalidad de la utopía como impulsora de desarrollo político. En los modos la causa que explica la existencia está fuera de la esencia, y ocurre lo contrario a lo que pasa con la sustancia, puesto que en la sustancia real, la esencia explica la existencia necesaria. Solo la ignorancia puede concebir como posible una realidad diferente de la que está inmediatamente dada en el espacio tiempo,

⁷⁷⁶ Ibídem, p.57.

dentro del esquema general de la determinación en que solo hay una sustancia que produce necesariamente los modos que produce y que estando los modos en dependencia frente a ella, porque son en otra cosa, necesitan de la potencia sustancial para haber comenzado a ser y para permanecer en la existencia.

Así las utopías tienen en Spinoza una función política cuestionable, puesto que nos alejan del conocimiento de la realidad en que precisamente ella puede ser transformada. Desconociendo la potencia de la realidad que ha sido necesaria para llevar hasta donde están las formas políticas en sus deficiencias, que según Spinoza no provienen de la esencia singular de modo, sino de su debilidad frente a los agentes externos.

Spinoza tiene claro que los enemigos del Estado están principalmente dentro del Estado. Individualidades imaginativas que no armonizan en la desviación de su percepción y que confunden la libertad en el Estado, con la libertad frente al Estado, poniendo en peligro una estructura organizativa e institucional que podría ser en cambio perfeccionada, hasta que pueda plastificar en ella, el derecho natural de la multitud integrada en el individuo compuesto. Pero fuerzas externas al modo, aunque estén incluidas y funcionen desde dentro, restringen las formas institucionales del Estado, para que nos alejemos de la forma pura principal en la democracia.

La postulación de las creaciones utópicas, representan en Spinoza un ejercicio más de la manía teleológica en que el hombre se pone en peligro, justificando su ignorancia y rechazando el conocimiento y el descubrimiento de las leyes naturales en que se ha constituido él mismo. Ahora bien, y aunque la posibilidad sea una forma defectuosa y desenfocada de realidad, tenemos que contar con ella, al igual que en la imaginación, demasiado ejercitada como para que pueda ser eliminada, tenemos a un sustituto desviado de la racionalidad analítica, que sin embargo tenemos que usar, como consecuencia de la parcialidad que nos asiste como individuos contextualizados de la naturaleza.

En Eugenio Fernández⁷⁷⁷ se resaltan los motivos en base a los cuales hay que contar con estas formas defectuosas de conocimiento en la imaginación y con la posibilidad como conjetura de que una idea real y potente en sí misma, pueda romper el velo de la existencia, eliminando los factores que se le oponen. Como seres naturales que somos, tenemos fuerza

⁷⁷⁷ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.463-472.

y una esencia que actúa de manera cualificada y determinada. Somos el resultado que ha conseguido nuestra esencia, de reafirmación frente a los factores externos que constantemente nos amenazan. Lo más significativo en el discurso de Fernández está en la señalización de que las explicaciones generales, no son estimadas en Spinoza y por lo tanto hay que buscar la gerencia de la causa eficiente y en este caso, hay que contar con el hombre y su forma desviada necesariamente, de enfrentarse a la realidad. Hay que contar con la posibilidad como forma adulterada de realidad, porque es el hombre el que puede ejecutar su propia realización y la de los otros seres naturales.

Según Spinoza (TTP Cap. IV)⁷⁷⁸, todas las cosas sin excepción están determinadas por leyes universales de la naturaleza, a existir y a obrar de modo determinado, pero hay dos razones que obligan a Spinoza a decir que ciertas leyes dependen de la voluntad de los hombres⁷⁷⁹, la primera es que el hombre en cuanto que constituye una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder natural de esta y la segunda es que debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas para poder acercarnos a las causas particulares. A esto hay que agregarse que ignoramos completamente la coordinación y el encadenamiento real de las causas y efectos por consiguiente, la imaginación es preferible para el uso de la vida y aún indispensable. Ella nos lleva a considerar las cosas no como necesarias sino como posibles, desarrollando la gerencia del individuo, dotado de la fuerza creativa de la naturaleza que en él se expresa de manera discreta y cualificada.

Eugenio Fernández⁷⁸⁰ dice que la posibilidad en Spinoza es constitutiva, en el sentido en que el hombre es el que tiene que realizarla, ayudando a complementar la realidad en la superación de sus deficiencias, generando naturaleza segunda, a favor del ser. Siguiendo las indicaciones de las pasiones alegres en que se promueve la acción, estimulando la vida, para vencer la esclerosis de la muerte. La posibilidad tiene la potencia de la idea verdadera, para generar realidades complementarias al ser y en este sentido, la razón asume la posibilidad y la saca del ámbito de la imaginación. La continuidad entre la

⁷⁷⁸ Ibídem, p.463-472.

⁷⁷⁹ El poder por el cual operan las realidades naturales, según Spinoza (TP II, 3), es el propio poder de Dios. Así todo lo que determinar al hombre a actuar se debe al poder de la naturales (TP II, 5). Véase a Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.147.

⁷⁸⁰ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.463-472.

razón y las pasiones es la que asegura la creatividad por armonía positiva y complementa y lo que abrió el camino de la utopía materialista de Spinoza, por eso Miquel Beltrán asume el tema de la creatividad en el seno de la imaginación

Para Miquel Beltrán⁷⁸¹, las posibilidades éticas en las que el hombre transforma la naturaleza tienen que ver con la ruptura de la plena determinación que se deduce de la filosofía de Spinoza. Según el autor, todo hombre tiene que utilizar necesariamente los tres géneros de conocimiento en una conexión directa entre estos tres conocimientos y la práctica. Para Beltrán el conocimiento de segundo género es provechoso al hombre y tiene sus aportaciones ya que nos permite conocernos a nosotros mismos y conocer nuestro mundo llegando a explicaciones causales de los hechos que nos permiten asumir con serenidad eventos que nos resulten desagradables en tanto que conocemos sus causas de producción. Evita pasiones y rencillas entre los agentes de la conducta y por lo tanto, ayuda a la integración del individuo en sociedad. No obstante el primer género de conocimiento es tan necesario como los demás porque aunque es imaginativo impulsa las facultades éticas del hombre, que se cree libre aún cuando esté equivocado y que en base a esa imaginación de su libertad procede a actuar transformándose a sí mismo y su entorno político y natura. Según Beltrán⁷⁸² el primer grado de conocimiento no es incompatible con los demás grados, sino que juega un rol muy importante en la historia del hombre ya que tiene implicaciones ontológicas. Las reflexiones de Beltrán con respecto a la capacidad ética y constructiva en el hombre, y que pone el acento en el conocimiento imaginativo, concuerda con la visión de Negri que justifica el título de la obra principal de Spinoza, cuando a partir de la causa eficiente destaca el papel del individuo singular en las transformaciones.

Antonio Negri⁷⁸³, destacando las facultades éticas del sujeto humano, nos dice que hay que señalar el método en Spinoza como una trabajo de apropiación, una apropiación en la que el sujeto humano mismo quedará transformado en una superación de las propias limitaciones dentro de una concepción del ser abierto, en el cual tienen incidencias tanto a nivel de práctica como a nivel de teoría del conocimiento. Negri destaca, además, como complemento a lo anteriormente citado respecto a las facultades éticas del primer género de

⁷⁸¹ Beltrán, Miquel, «Spinoza, la Simultaneidad de los Tres Géneros de Conocimiento», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Editorial Complutense, Madrid, No.28, 1994, p.320-330.

⁷⁸² Ibídem, p.325.

⁷⁸³ Negri, Antonio, *La Anomalía Salvaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, en coedición con la Universidad Metropolitana de Iztapalapa, México, 1993, p.229.

conocimiento, la importancia que tiene en Spinoza el asunto de la religión vivida, como una experiencia personal a donde el sujeto humano se apropia de la divinidad. En esta caso, Spinoza aborda la disyuntiva entre el judaísmo y el protestantismo, sin entrar en el planteamiento de las dos posturas y recurriendo a la experiencia religiosa y nos dice que, cuando Spinoza llama a que el sujeto se coloque a nivel de la experiencia de la divinidad incentiva su capacidad ética de transformación, en la que el ser resulta abierto y transformable. Negri asume que en Spinoza no se recurre a la razón para interpretar las Sagradas Escrituras, sino que para el filósofo holandés la religión se vive dentro de la potencia imaginativa, mientras la esencia individual adquiere fortaleza para superar limitaciones. Spinoza busca una vivencia de la divinidad en la que el sujeto se sienta parte de una realidad individual y compuesta.

Del mismo modo, cuando Spinoza estudia los afectos y la variabilidad de la imaginación, nos habla de las posibilidades de transformación en el hombre, como ser abierto y de cómo se transforma, en la medida en que avanza su proceso de investigación de la realidad. Pasiones que son alegres pueden producir tristeza y reducir la potencia esencial en su expresión existente. La esencia personal e individual del deseo, puede transformarse en la medida en que se aumenta o disminuye la potencia esencial cualificada. Spinoza dice que hay tantos tipos de deseos como personas diferentes y que por lo tanto nos transformamos constantemente a golpes de deseos y de tendencias en que buscamos alegrías que aumenten nuestra realidad que pueden encontrarse en pasiones que nos llevan a inseguridades en que no podemos poseernos a nosotros mismos. La imaginación, no asistida por la razón nos lleva a mezclar las emociones y a entristecernos por el temor de perder un objeto que nos daba alegría o a alegrarnos por haber perdido un objeto que nos producía temor. Spinoza descubre un gozo que surge del odio en la envidia que se satisface con el mal de la persona odiada. Frustración y tristeza surgen del amor hacia otra persona u objeto, ante el advenimiento de causas que inhiben la presencia que aumentaba nuestra potencia de actuar. Y en ese campo de variabilidad, la función del Estado se hace urgente, como neutralizador de frustraciones y como propulsor de acción en que nuestra esencia se pueda expandir. En el estudio del aparato pasional humano, Spinoza nos llama la atención sobre el aislamiento en que nos sumergen las pasiones, ante la falta de la guía racional del Estado, como veremos en el texto siguiente:

“Nosotros somos movidos de muchas maneras por las causas exteriores y que semejantes a las olas del mar agitadas por el viento nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer. Ahora bien, ya dije que he mostrado sólo los principales conflictos del ánimo, no todos los que pueden darse. Pues siguiendo la vía más arriba recorrida, podemos mostrar fácilmente que el amor está unido al arrepentimiento y los afectos pueden componerse unos con otros de tantas maneras y de esa composición brotan tantas variedades, que no puede asignárseles un número (3E prop. LIX, esc.)⁷⁸⁴”.

La plenitud de la esencia solo se consigue con las acciones en que somos independientes de los objetos externos. En Spinoza se concibe al hombre como un instrumento constitutivo, cuando lo ubica como una parte de la potencia natural y como ser imaginativo que es capaz de construir en la verdad su propia liberación, porque para Spinoza la libertad es la verdad puesto que las frustraciones no son nada positivo.

Negri⁷⁸⁵ afirma que una cosa es la finalidad de la imaginación, en cuanto a que conseguir la libertad y otra cosa es la potencia que ella tenga para romper las barreras de coacción y que por lo tanto el individuo singular debe integrarse en la multitud antes de que se produzca cualquier conciencia material de transformación histórica. Hay que recordar que no se trata de una conciencia abstracta o espiritual, como en los idealistas, sino que en Spinoza la imaginación es una fuerza materialista y corporal. En este sentido podemos agregar que como la libertad se refiere a la superación de las limitaciones reales a la expresión contemporánea, su contenido apropiado requiere conciencia de la realidad.

En la realidad la esencia de la sustancia se expresa tal y como necesariamente es. Fernández tiene razón cuando nos habla de la limitación del individuo humano, y de las incapacidades que tenemos para acercarnos a la idea y a la verdad completa, teniendo que conformarnos con llegar a dominar partes de ella, pero a nuestro juicio, esto no justifica el papel de las utopías políticas del renacimiento, que como resultado de la imaginación, plantean un ordenamiento político alternativo a los que se dan efectivamente en la realidad política y que tienen que soportar limitaciones reales.

⁷⁸⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 243.

⁷⁸⁵ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p.231.

Fernández justifica la función de la utopía, que mueve según nos dice en alegría hacia la transposición de las fronteras actuales a una determinada generación y se basa para defender esta posición en la eticidad y en la afirmación de Spinoza, en el sentido de que mientras todo es necesario y está determinado por ley, algunas cosas dependen para su existencia de la voluntad de los hombres. Esto que es evidente, no justifica sin embargo que una determinada acción se determine por una meta, porque en este sentido seríamos contrarios al orden de la naturaleza al que pertenecemos y en el cual se dan las ideas en conexión, sin que haya necesidad de conocer la realidad completa, para actuar en consecuencia con las leyes que se sugieren en la estructura de una sola idea en su singularidad activa. Sin embargo, lo más importante para nosotros es destacar el carácter cerrado de la utopía en que se establece un ordenamiento alternativo. Y esto, por el vacío que presenta ese ordenamiento con respecto a la secuencia legal en que se despliega la realidad.

Pensamos que no hacen falta las utopías en Spinoza y que el filósofo puso especial cuidado en los problemas que produce la formulación utópica, en una población, que sentiría cerrada la alternativa que a nuestro entender, ridiculiza todo tránsito hacia formas superiores de libertad y realización para el hombre y la naturaleza.

Esto coincide con la importancia que se da en Spinoza a la voluntad humana, que por otra parte, no puede ser otra más que la que es. Pero la imaginación habrá de adaptar sus ejercicios a la realidad y su conocimiento, que permitirá al sujeto humano, conocer la realidad tal cual es en su esencia libertaria y conocer también cuales son los factores que la coartan y limitan, evitando su plena expresión, sin que haga falta para ello, una oferta alternativa de ordenamiento cerrado, como en el idealismo.

Spinoza es utópico, en un sentido mucho más pleno, que lo son las formulaciones de Campanella o Bacon, Moro o Platón, porque la utopía en Spinoza no necesita de planos cerrados que determinen como metas el movimiento de liberación, impidiendo con ello que la liberación sea tal y que la guerra esté perdida antes de salir a la batalla. Cuando en el primer capítulo del TIE Spinoza nos habla de objetos de deseos que mueven a discordia, nos habla también de superar los objetivos que condicionan nuestra imaginación.

Beltrán acierta cuando destaca la principalidad de la imaginación que por supuesto no puede ser desdeñada. Pero esa imaginación puede ser coherente con la manipulación y

Spinoza precisamente tiene mucho cuidado con ello, ya que en base a una imaginación enfermiza y manipulada, podemos actuar sin estar actuando y desvirtuar nuestra capacidad ética hacia nuestra propia esclerosis y aniquilación. No debemos olvidar que Spinoza recomienda el camino de la ciencia constructiva y que considera que el investigador de la realidad, se sumerge en un universo infinito de relaciones necesarias que tiene en sí mismo el brillo del futuro. El sujeto mismo de la investigación científica, resulta transformado como parte de la tecnología de la investigación, y sus deseos cambian en la medida en que se conoce más y mejor y a su realidad circundante, política o natural.

Conocer las posibilidades como paso previo a la acción ética, sería a nuestro entender, darle nueva vez primacía al conocimiento frente al cuerpo, que con su alto nivel de complejidad tiene su correlato en el alma humana. Spinoza nos induce claramente en el sentido de no necesitar las posibilidades como condiciones previas a los pasos de construcción. La misma idea verdadera que se convierte en norma, cambia en el curso de la investigación y dice lo que hay que hacer para dar el próximo paso. Muchos especialistas como Smith, piensan que es un reduccionismo materialista sin sentido, el recurso puro, simple y único al cuerpo, pero cuando se piensa en «el cuerpo» no se está pensando en algo burdo, simple o dominado, sino en un arcano desconocido que según Spinoza tiene la clave de los problemas humanos y naturales, y que permanece desconocido y desconsiderado, mientras se supedita a la mente, que no es más que su idea, que en Spinoza se hace depender de la realidad correspondiente.

Cuando Spinoza está hablando de la relación entre el alma del hombre singular y el pensamiento de Dios y la relación entre el cuerpo singular del hombre y su alma, estableció la principalidad del cuerpo en el orden de la producción natural, para defender su tipo especial de materialismo y dando vueltas a toda la filosofía occidental. Incluso los problemas políticos dependen en Spinoza de la imaginación en que no conocemos nuestra propia realidad y permanecemos por ello lejos de la apropiación de nosotros mismos. En la imaginación que desconoce la realidad se fomentan disidencias y discusiones en que no podemos alcanzar la concordia necesaria para nuestro propio desarrollo. El acento en el cuerpo, sirve de punto de partida para el descubrimiento de una realidad que según Spinoza no debe ser evaluada, sino comprendida, para proceder a su liberación, en ese sentido dice que:

“El objeto de la idea que constituye el alma humana, es un cuerpo existente en acto. A partir de lo dicho, no sólo entendemos que el alma humana está unida al cuerpo, sino también lo que debe entenderse por unión del alma y el cuerpo. Sin embargo, nadie podrá entenderla adecuadamente, o sea distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo (2E prop. XIII, esc.)”⁷⁸⁶.

En Negri, se acepta también la necesidad de poner la mira en el objetivo, antes de proceder y estamos de acuerdo en este planteamiento, que recoge la condición humana primordial para la acción, pero mientras en Negri, se reduce el asunto a la potencia que ha de integrarse en la multitud del individuos compuesto, para la transformación utópica en que la realidad devenga diferente y más deseable, pensamos que no se trata de eso. Las posibilidades implícitas en el individuo humano, son descubiertas en Spinoza, y es precisamente esto lo que lo convierte en el caso especial, más valioso de la historia de la filosofía, pero esa capacidad de transformación y esa detección de posibilidades de acción y de sentidos para el movimiento, no tiene en Spinoza nada que ver con las utopías. Las utopías que son producidas por la imaginación manifiestan la formulación de una solución alternativa a un determinado problema generacional y mientras plantean el problema idealista de soluciones pensadas a problemas reales, presentan también un ordenamiento como propuesta. Son cerradas y no muestran el camino de tránsito hacia ellas desde la realidad deficiente.

Según Spinoza, las transformaciones que puede realizar el hombre, dentro del espectro de la posibilidad, caminan venciendo problemas puntuales y sin necesidad de punto de llegada en que las críticas a la realidad, quedan burladas por el ordenamiento alternativo que no puede soportar el tiempo como oferta puntual frente a una determinada necesidad.

5.5.1. Una realidad utópica. Spinoza que criticó expresamente el recurso a las utopías, puede considerarse sin embargo utópico en el sentido de contar con las transformaciones materiales en que el ser singular puede trascender sus condiciones de hecho. Sin contar con quimeras en las que se prestan cuadros imaginativos de paraísos perdidos o metas a conseguir que suponen con su presencia que las cosas pudieran haber

⁷⁸⁶ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.125.

sido diferentes de lo que realmente son; Spinoza abre un camino de liberación material, estudiando las condiciones productivas del ser real y basándose en ella para formular una teoría que da importancia a la práctica humana, y que formula procedimientos sobre las bases de la realidad, para que esa práctica pueda realizarse a beneficio de la liberación de toda la realidad en su conjunto.

De la misma manera en que Spinoza tiene fines mientras critica la teleología como manipulación, podemos detectar un Spinoza utópico que critica las utopías que se oponen a las consideraciones del orden de la naturaleza y que nos alejan de la idea activa y creativa, que no es pintura muda de la realidad y que sería la que nos permitiría realmente superar el estado deficiente en que se presenta el ser necesariamente en cada una de las etapas históricas. Cuando Spinoza analiza los errores en que ha incurrido la metafísica clásica pensando que los trascendentales son propiedades de las cosas mismas, se detiene en el concepto de «verdad». La verdad es una narración que concuerda con lo que efectivamente ha ocurrido. En cuanto que narración, la verdad tiene que ver con la conducta y no es la propiedad de una realidad estática. La idea verdadera, con la apertura de la narración, es un punto de partida que resulta útil para las investigaciones en las que ese mismo punto de partida se verá transformado. Es por lo tanto en Spinoza un dato que no se puede despreciar y que tiene las claves de la transformación de la realidad, sobre los hombros del sujeto agente.

En Spinoza no se considera a la verdad como separada de las cosas mismas que en su existencia son verdaderas aunque se presenten incompletas y mutiladas y nos explica que sería tan absurdo preguntar por la verdad en si, como preguntar por una blancura separada de las cosas que existen de manera singular y que son blancas.⁷⁸⁷ En este sentido las utopías que se acercan a una esencia singular, tienen ventajas a los ojos de Spinoza, sobre las teorías que se construyen acerca de ellas. Pero el planteamiento de cuadros utópicos singulares sugiere, de manera abstracta, la suficiencia de un modo desconectado de la sustancia que se expresa en las leyes naturales. Presentar una modalidad política como posible, equivale a desconocer la potencia de la realidad y su determinación absoluta en la que todo lo que es, es necesario y por lo tanto, desconocer la verdad como historia de la

⁷⁸⁷ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.245.

naturaleza y su capacidad de construcción. No nos acercamos a estadios mejores de superioridad política, con la presentación de las utopías, sino que caemos en la suposición errónea de que una limitación de nuestro conocimiento, es una limitación de la realidad en cuanto no pudo producir, modos de expresión diferentes de los que ha producido.

Uno de los problemas que presentan las utopías convencionales, está en presentar un cuadro sociológico y apetecible, en que se rebelan las carencias contemporáneas a una determinada generación, con la que conecta el artista filósofo, como si con su presencia se acabara la historia y se hubiera alcanzado con ello, la meta que la movía. En Spinoza una historia infinita no puede tener cuadros terminales y en su concepto de la realidad, que no puede ser más que infinita, mientras la infinitud representa la perfección, no resiste la postulación ideológica de etapas finales. La señalización del sentido positivo del conatus como esencia de la realidad, hacen que Spinoza se preocupe de que los eventos que la realidad produce, se vean como causas y señalen siempre hacia el futuro que van a producir, desentendiéndose de las causas frente a las cuales los hechos son efecto. Pero paradójicamente, la causa final, que Spinoza desmitifica como una causa eficiente disfrazada, pone límites al futuro, mientras nos quita la mirada de la producción en sí, que en Spinoza es lo que importa, para que se logre la construcción de lo que necesita el ser en sus modos, para la liberación de sus energías.

Las utopías confunden las ideas con las imágenes singulares de las cosas. Una idea verdadera que es necesaria para conducir las investigaciones que abren el camino de la transformación, no es una imagen congelada y utópica, sino una forma de vida sugerente que abre los caminos de la transformación. Las ideas son conceptos o conjuntos que expresan las leyes de la realidad tal y como son. Para diferenciar las ideas de las imágenes singulares de las cosas, Spinoza nos dice:

“Quienes creen que las ideas consisten en imágenes que se forman en nosotros al ser afectados por los cuerpos, se persuaden de que aquellas ideas de cosas de las que no podemos formar imagen alguna semejante no son ideas, sino sólo ficciones que forjamos en virtud del libre arbitrio de la voluntad. Así pues, consideran las ideas como pinturas mudas en un lienzo y estorbados por ese prejuicio, no ven que la idea, en cuanto es idea, implica afirmación o negación (2E prop. XLIX, esc.)⁷⁸⁸”.

⁷⁸⁸ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.171.

Los que confunden a las ideas con imágenes mudas que no tienen implicaciones afectivas y que no desatan tendencias al estar desconectadas de la esencia del conatus, no buscan la verdad y concuerdan con los que plantean utopías que muevan al deseo como causas finales. Pero esta confusión ignora que las ideas son conceptos y que como tales trascienden la clausura de la imagen. Cuando Spinoza habla de que la idea implica afirmaciones y negaciones con su sola presencia en nuestra mente, asume la fusión entre el entendimiento y la voluntad, según su teoría de que lo que llamo bueno, lo llamo así porque mis tendencias naturales lo han determinado como beneficioso. Por supuesto que me puedo equivocar, pero siempre será posible corregir mi error, porque puedo llegar a tener ideas adecuadas de todas mis ideas, dentro del pensamiento de Spinoza en que todas las ideas son verdaderas aunque algunas estén mutiladas o incompletas (TIE, 72)⁷⁸⁹.

En este sentido y para Spinoza, cuando intento mover mis apetitos por la presentación de una imagen que yo misma pongo en el exterior, para justificar exteriormente mi movimiento, estoy mostrando mi ignorancia con respecto a mi misma como parte de la realidad. Muestro mi dependencia total con respecto al mundo exterior⁷⁹⁰ y el desconocimiento de mi potencia natural, que es parte de la potencia de Dios y que al ser conocida, nos permite libertad con respecto a la expresión de nuestra propia naturaleza, sin que tengamos que recurrir a pinturas mudas y cerradas en las que no puedo manipular la realidad a las necesidades de mi propia esencia. Una idea verdadera y aunque sea conocida solo en parte, es afirmativa en Spinoza si mueve mi apetito en alegría hacia la plenitud de mi existencia limitada. Así un acto de afirmación previo al juicio, decide mi acción en un sentido determinado cuando hay en mí una idea que me gusta. Porque las ideas que son objetivas no tienen en Spinoza nada que ver con el mundo externo, en una absoluta independencia, pero pueden desatar en mi una determinada acción, una vez que con la idea conozco los canales en que la realidad se produce, para transformar lo dado en el sentido de la plenitud del ser (3E XI, esc.)⁷⁹¹

La manera que tengo para conocer el sentido de la acción, es la propia satisfacción y la alegría en que mi esencia se expande a través de las limitaciones existenciales de mi

⁷⁸⁹ Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, p.106.

⁷⁹⁰ El alma es pasiva con respecto a la imaginación, ver TIE, *Ibíd.*, p.86.

⁷⁹¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.195.

singularidad. Pero un nuevo tipo de planteamiento utópico, que se embarca en la búsqueda de etapas más plenas y gozosas de manifestaciones del ser, no puede ser confundido con un realismo político convencional, al estilo del siglo XVII, hemos de reconocer en sus escritos que Spinoza superó su tiempo histórico y lo trasciende precisamente intentando superar la trascendencia.

Autores, como Francisco Vega (2009), señalan que Spinoza no recurre a la imaginación quimérica y a las utopías. Vega se apoya en Antonio Negri para afirmar que Spinoza es un filósofo realista, en la secuencia Maquiavelo-Hobbes. Tal tesis, se enfrenta con la interpretación que presenta Negri de un Spinoza que supera su época y que no se puede encasillar en los realismos políticos, porque la política en Spinoza es una forma específica de ontología y una filosofía de la necesidad. Para Vega, sin embargo, Spinoza es un realista político al estilo de Tomas Hobbes. Los elementos del realismo político que aísla Vega para sustentar su tesis son el inmanentismo, en el sentido de una política que no tiene base teológica; autonomía, que es una política que no depende de la moralidad; antropología pesimista, que no es más que una visión degradada del hombre; conflicto inevitable, lo que se refiere a una identificación del estado de naturaleza con un caos necesario; pluralismo axiológico, en este caso se acepta el conflicto valorativo, porque en Spinoza, según Vega los intereses individuales determinan valores que entran en conflicto en el seno de la sociedad, que se presenta cuando una razón es impotente para dominar las pasiones y las fuerzas pasionales luchan por el acceso al poder. No obstante, la contraposición que establece Negri, con respecto a Hobbes, ilustra la diferencia que hay en Spinoza con respecto al realismo político.

Si bien en Spinoza hay un realismo, este es muy especial, porque su idea de la realidad es más real que lo que tradicionalmente ha salido a la luz, en la literatura filosófica. Una idea de la realidad más completa e integrada, sin que se consideren vacíos o fisuras que no pueden sostenerse lógicamente. Una realidad como se ha entendido en la tradición filosófica, escindida y dividida de manera abstracta, produce problemas teóricos, para que una vez más se confirme como en Spinoza que la realidad es una y que el pensamiento y la extensión son dos de sus expresiones infinitas. Así mismo es singular la carga utópica de su pensamiento. Spinoza no es pesimista, por el contrario es muy positivo, y no se puede hablar en la filosofía de Spinoza de conflictos inevitables, puesto que el filósofo cree que

los conflictos no son más que el preámbulo de una solución colectivista, pero además en su filosofía hay una razón sociológica y un conocimiento en función de la colectividad que parte de las nociones comunes y busca de acuerdos, con lo cual se supera el realismo del cual Spinoza se separa específicamente. Cuando Negri habla de realismo, habla de un proceso real de constitución del ser en la política, lo cual es muy distinto del realismo político de los teóricos de la época⁷⁹².

Con respecto al «pesimismo antropológico» señalado por Vega⁷⁹³, se hace necesario referirlo a las bases ontológicas de la filosofía de Spinoza en la que todo el sistema se halla inmiscuido en un realismo de base, que se fundamenta en una realidad activa y de transformación, que tiende por sí misma a expandirse hasta infinito en una secuencia de individualidades. No se puede hablar de pesimismo, en una filosofía absolutamente positiva en que lo negativo no se pone al lado de una realidad que crece y se expande en la alegría y la construcción que el ser realiza de sí mismo. El haber afirmado a la realidad como una, hace imposible que pensemos en lo negativo. Spinoza dice explícitamente que las valoraciones son imaginativas y dependen de comparaciones arbitrarias en las que la realidad se mide con modelos propuestos por la imaginación. Según Spinoza, ni siquiera podemos decir que la sustancia real es una, porque solo se puede establecer numeraciones imaginativamente, y cuando se proceda a clasificar objetos en clases o conjuntos, mientras que la realidad no tiene opuestos en Spinoza y por lo tanto no se le puede numerar, ni señalarle limitaciones o dicotomías como las que se establecen en la moralidad convencional entre lo bueno y lo malo.

No podemos evadir la nueva concepción que hay en Spinoza de la realidad y las posibilidades para una nueva utopía que esa realidad abre en su filosofía de avanzada. El hombre que se inscribe en el seno de la naturaleza, es apreciado en Spinoza en todo su valor real y se reconocen sus diferencias específicas y singularizadas. Un amplio índice de variabilidad se le concede por la complejidad refinada de su aparato corporal y se le

⁷⁹² Los realistas del XVII toman una determinada postura psicológica que observan como dato mudo y psicológico, como una característica de la naturaleza humana inamovible. No cuentan con una realidad que se transforma y que tiene como esencia la energía del conatus como transformadora de circunstancias observables. Al igual que en las crisis coyunturales, leen una situación de conflicto insalvable, con la que hay que contar a nivel de realidad. MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, p.128.

⁷⁹³ En Spinoza se establece que nada es más útil al hombre que el hombre y que entre todas las cosas deseables, la más excelente es la concordancia entre todos los seres humanos (4E XVIII, esc.).

conceden posibilidades libertarias. En Spinoza la corrupción se explica por el amor, después que se ha observado en el hombre una tendencia a la solidaridad que se ha puesto en Spinoza en concordancia con la estructura integrada de su propio cuerpo⁷⁹⁴. Spinoza ha logrado integrar los intereses individuales con los colectivos en un reconocimiento realista de la esencia del hombre como manifestación de la potencia de Dios, sin sobrepasar los esquemas singularizados de esa potencia activa y constructora.

No hay porque entender al ordenamiento del Estado como necesariamente frustrante y alienante para los intereses del hombre. Toda la filosofía de Spinoza es una lucha para no identificar a la obediencia con la frustración. El hombre como parte de la realidad está necesariamente reglamentado y tiene los deseos que tiene como expresión de una realidad que en él se expresa. El Estado es el resultado natural de esas tendencias humanas a la realización y en Spinoza la obediencia a la ley en las instituciones, tiene una función constructiva en que se fundamenta el surgimiento de un nuevo hombre cada vez más feliz y liberado de oprobio y miseria.

Vega⁷⁹⁵ señala que en la filosofía de Spinoza hay una autonomía de la política frente a la moralidad para incluir a Spinoza en el realismo del siglo XVII. Pero la interpretación de Vega pasa por alto que en Spinoza se analizan las valoraciones convencionales para contar con la conducta efectiva del hombre en la comunidad en una imaginación activa que asume la libertad en que la realidad se transforma. Una libertad que cuenta con la necesidad para que las acciones humanas tengan alcance ontológico, llegando a transformar el ser. Las críticas realistas a la moralidad convencional, se iniciaron en el XVI con Maquiavelo como hemos visto ya en este trabajo, pero se complementan en Spinoza con una base ontológica que se fundamenta en la univocidad en que se repudia la trascendencia de la realidad, que tradicionalmente se había encargado de establecer jerarquías entre los seres naturales y entre los humanos.

⁷⁹⁴ En TTP XIV Spinoza establece como origen de la dominación el deseo por la integración en la comunidad. Un deseo social de ser aceptados por una comunidad que nos lleva a guerras en que todos quieren, por igual, que los demás compartan sus criterios y su forma de vivir, (Spinoza, TTP, p.156). En la tercera parte de la *Ética*, podemos ver en la proposición XXXI, escolio, que en la ambición tenemos el esfuerzo porque otros vivan como uno vive y de los deseos de integración deviene el odio en que todos luchan por imponer sus criterios a la comunidad. Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p. 214-215.

⁷⁹⁵ Vega Méndez, Francisco, «Spinoza: Los fundamentos filosóficos del realismo político», *Revista Enfoque*, N°1, p.91-105, 2009, [En línea], Disponible en <http://dialnet.uniroja.es>, [17/06/2011].

La filosofía de Spinoza repudia evidentemente a la moralidad convencional, que ha sido coherente con la esclavitud y la tristeza del ser humano en el Estado y con la depredación de la naturaleza que se produce en la ignorancia imaginativa, mientras creemos que a nuestra realización compete la apropiación de objetos materiales externos, y tendemos a acumularlos, poniendo en peligro nuestro equilibrio psíquico y corporal, y poniendo en peligro el equilibrio del planeta.

En Spinoza aprendemos que todas las ideas son verdaderas y que las limitaciones en la verdad dependen de nuestra limitación para comprender la realidad. Una filosofía que tiene en cuenta los hechos y que se preocupa por tener en cuenta el ser real, puede ser también considerada utópica por su planteamientos en que la realidad se transforma eliminando ideologías de separación que hacen imposible una comprensión adecuada de la naturaleza.

Spinoza recurrió a las bases metafísicas de una nueva antropología en que la transformación, no es originaria del ser humano, por que piense, sino porque es un ser de la naturaleza, cuyo pensamiento depende del alto nivel que presenta su materialidad corporal.

Metafísicamente, la potencia presenta la continuidad entre los pretendidos polos dialécticos en toda su abstracción ideológica. El hombre con su apropiación cognoscitiva de sí mismo y del mundo al que pertenece, descubre las posibilidades, concretas de transformación de la realidad, en base a la versatilidad que Spinoza ha descubierto en el aparato afectivo. Esta apropiación se materializa cuando el sujeto humano individual, se libera de miedos y busca su felicidad. Un hombre que no tiene que soportar para desarrollarse, subyugaciones o coacciones estatales. Un hombre que liberado, puede proceder a su liberación, en base a una función educativa, que sin hipocresías respete sus potencias naturales y le permita utilizar su razón, para aumentar su potencia metafísica como manifestación de una naturaleza creadora que Spinoza llama Dios.

Cuando Spinoza superó las oposiciones dialécticas que denuncia como falaces, superó el estado de derecho hasta llegar a la propuesta utópica de la apropiación en que el individuo integrado en la multitud, pueda gobernarse a sí mismo y apropiarse de su persona y su destino. Colaborando con los otros seres de la naturaleza, aunque principalmente aliándose con los otros hombres, para una apropiación conjunta pero eficiente y real en el idioma de Spinoza, frente a la modernidad con su apropiación formal.

5.5.2 *Las utopías y el tiempo.* Las utopías se presentan, como deseos determinados de un futuro común mejor y en el que la forma contemporánea de justicia se realice convenientemente, satisfaciendo las expectativas de las ciudades del presente, en el sentido de mostrar el objetivo, ante cuya luz se perfila el camino en que debemos de embarcarnos, si queremos superar una situación generadora de deseos. Así pueden presentarse utopías como cuadros en los que se rememora, un pasado mejor, un paraíso perdido, edad dorada que deseamos imitar, sabiendo que no podemos modificar la historia. Lo importante es que están en el tiempo de manera imaginativa y rompiendo relaciones como propuestas, frente a una realidad escuálida, una realidad que aunque deficiente, ha tenido la potencia para vencer las alternativas que la amenazaban en sus orígenes y que la combaten en el presente, mientras ha demostrado conocer las fuerzas regulares en que se expresa la naturaleza y utilizarlas a su favor. En cuanto imaginativas, las utopías son rechazadas en Spinoza, porque actúan a la manera de los tranquilizantes, y nos sirven de asistencia, tapando nuestras deficiencias individuales, para vivirnos a nosotros mismos y para vivir en el mundo del cual somos parte. La otra aportación de las utopías es su función crítica, en que se abre formalmente la posibilidad de superar una situación con la que no nos sentimos satisfechos. La temporalidad y sus interpretaciones, forman parte importante de las utopías cuya función ha sido destacada en Ernst Bloch⁷⁹⁶, como señales orientadoras de la praxis en que el hombre hace su propia historia de desalienación, mientras demuestra que es capaz de enfrentarse con sus propios condicionamientos y liberarse de las frustraciones.

Bloch, habla de los sueños soñados despiertos, en que el hombre tiene deseos concretamente mediatizados que muestran el camino de la liberación y que deben ser promovidos por una cultura del futuro en que se busquen hombres liberados y felices. Bloch, en su tesis doctoral descubrió el *Principio Esperanza* como esquema utópico general, cuyo contenido cambia en la medida de las necesidades concretas, como dice al definir sus objetivos:

“El contenido del acto de la esperanza es, en tanto que clarificado conscientemente, que explicitado escientemente, la función utópica positiva; el contenido histórico de la esperanza, representado primeramente en

⁷⁹⁶ Bloch, Ernst, *El principio esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid, 1979, Tomo I, p 35-36.

*imágenes, indagado enciclopédicamente en juicios reales, es la cultura humana referida a su horizonte utópico concreto*⁷⁹⁷”.

Bloch habla aquí del contenido de la esperanza y lo ubica definitivamente en un momento histórico, señalando que el tiempo es en las utopías, una función constituyente en que los contenidos utópicos se establecen para darle sentido en cuanto que orientación para el proceso de liberación. Habla de funciones utópicas positivas para liberar a las utopías de las acusaciones que se le hacen frecuentemente y que efectivamente les realizó Spinoza como funciones imaginativas que aumentan nuestra ignorancia con respecto de la realidad circundante, en el sentido en que las utopías separan al hombre de su realidad, evitando que se reconozcan las leyes que determinan la realidad para que estas puedan ser modificadas. Cuando habla de las coordenadas históricas, el autor pretende superar la abstracción que asedia a las utopías en el sentido en que por definición están distanciadas de lo concreto, y tomando distancia frente a lo suficientemente ubicado, como para proceder a las recomendaciones para su perfeccionamiento, en el sentido en que las circunstancias se adapten a las necesidades de expresión de la realidad.

El ser de Spinoza, es un ser versátil que se debate entre los extremos de pares opuestos y ha de ser considerado como causa de las transformaciones que sufre, ante la no consideración de instancias exteriores a la sustancia. En esta tensión se decide la esencia de la sustancia como potencia o fuerza de transformación y que participa siempre en el sentido de la afirmación en que no es posible el retroceso. Este movimiento intrínseco del ser que decide la potencia, nos muestra que en Spinoza se cuenta con el tiempo y con el desarrollo del ser en las ocurrencias.

Eugenio Fernández⁷⁹⁸, señala que en Spinoza la historia no es algo que se padece por parte del ser, sino que es algo que el ser hace, y que cuando la hace desplegando su potencia esencial, se construye a sí mismo y a su entorno. Cuando Spinoza presenta a la realidad en acción en la primera parte de la *Ética*, nos habla de una perfección que, en cuanto cantidad de realidad aumenta aún a partir del infinito de la sustancia. Creatividad, movimiento implícito, desarrollo de posibilidades, en una versión materialista de la

⁷⁹⁷ *Ibíd.*, p.35-36.

⁷⁹⁸ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.463-472.

historicidad en el ser que se despliega infinitamente, mientras hace su propia historia. En la primera parte de la *Ética*, Spinoza nos habla del movimiento del ser:

“Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente (1E prop. XI)⁷⁹⁹”.

En esta proposición Spinoza realiza su demostración lo cual ubica la sustancia en la multiplicidad de los modos e identifica a los seres singulares de la naturaleza con la divinidad misma. Cuando en la *Ética* se inicia la primera definición es la identificación de Dios con la causa de sí, en un síntoma de inmanentismo y de movilidad de la sustancia real que se va a convertir en una constante, en todo el sistema de Spinoza, incluyendo la política.

El propósito de Spinoza es desarrollar un proyecto de liberación en el cual ciertas posibilidades implícitas en el ser, evolucionen progresivamente, en el sentido en que las limitaciones que cercan al ser singular, sean vencidas allí donde se presenten, para su expansión. Nótese que en Spinoza no hay un salto cualitativo en la expansión de desarrollo, porque no hay que teorizar sobre la relación cantidad, cualidad, cuando la esencia misma del modo está cualitativamente determinada, mientras se expande, ya con su propio e implícito ordenamiento.

En el prefacio del Tratado Teológico Político (TTP), Spinoza coloca a la potencia como esencia del ser, en un marco de alternativas entre los que tiene que decidir, cuando la esencia del ser, se presenta como creativa y productora y cuando la imaginación puede corromperse y en este caso, sigue y respeta el sentido afirmativo del conatus. Con esto vemos a Spinoza en una novedosa inteligencia de la temporalidad, que descubre la historia como dependiente del ser que tiene que hacerla desplegando su esencia activa.

En su consideración del tiempo, Spinoza tiene que superar la concepción cartesiana de la materia del mundo, en cuanto que carente de movimiento, en tal sentido en la carta 81, dirigida a Ehrenfried Walther Tschirnhaus, expresa lo siguiente:

“Por otra parte, a partir de la extensión, tal y como la concibe Descartes, a saber, como una masa en reposo, no sólo es difícil, como dice usted –

⁷⁹⁹Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.59.

refiriéndose a Tschirnhaus- *sino totalmente imposible demostrar la existencia de los cuerpos. Pues la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, sino es por una causa externa más poderosa. Por este motivo, no dudé en decir, hace tiempo, que los principios cartesianos sobre las cosas naturales son inútiles, por no decir absurdos (Carta 81)*⁸⁰⁰”.

Cuando Spinoza critica la física cartesiana que se queda en el método y que no se aplica a cuestiones humanas, lo hace porque piensa que el movimiento está inmerso en la materia en que se expresa la naturaleza, incluyendo hombre como parte de ella. Uno de los puntos en que Spinoza se rebela contra el cartesianismo, es precisamente, en dejar fuera el hombre de los esquemas mecanicistas del movimiento, hecho que Descartes justifica aceptando el postulado de la libertad humana, que se sale de la necesidad de la determinación. El proyecto de aplicación de los parámetros de la mecánica, tal y como lo había utilizado Galileo en su física, es un proyecto que comparte toda la época y que tuvo sus orígenes en el Renacimiento. Spinoza, con su actitud crítica y utilizando una filosofía constructiva, es el único que aplica los parámetros de la mecánica a la totalidad de la realidad, incluyendo al hombre, para lograrlo se tiene que enfrentar sin embargo, con el mecanismo cartesiano de explicación que implica una transcendencia en la que se evidencia que hay una realidad que está por encima de las explicaciones posibles de la mecánica y que esa realidad es Dios y tiene una voluntad libre, con lo cual se introducen problemas en el sistema que Spinoza quiso evitar, con una filosofía sobria de reconocimiento y respeto, construcción y complementariedad.

La pareja necesidad-libertad en Spinoza no se presenta como una contraposición en la que no haya solución de continuidad. Más bien, en su establecimiento como par de opuestos, Spinoza ubica a la actividad humana en que se despliega el modo, cargado de potencia. La necesidad es un punto de partida en Spinoza y un a priori material, porque cuando se parte de unas condiciones determinadas en una naturaleza humana dada, con características establecidas, que se han concretizado en base a unas leyes operativas y una multiplicidad de circunstancias que se cumplen hasta infinito, es cuando se puede establecer el horizonte de liberación. Solo así la liberación tiene sentido material, real y

⁸⁰⁰ Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, traducción de Atilano Domínguez, 1988, p.409.

operativo y habremos superado las quimeras y fantasmas en las que la imaginación corrompida se recrea; mientras la realidad se deteriora, para realizar una praxis revolucionaria y liberadora en que las posibilidades reales sean tomadas en cuenta. Para Spinoza el tiempo no es una simple medida exterior del movimiento.

En la carta 12 que escribe a Meyer (1E prop. XXI, Demostración)⁸⁰¹ Spinoza se opone a la concepción racionalista del tiempo, en la que se considera que el tiempo es un ente de razón. Spinoza lo inserta en el ser real que a su vez lo utiliza para hacer con el tiempo su propia historia, transformándose a sí mismo. Cuando el modo se coloca en el punto de vista de la sustancia, es cuando alcanza la liberación de los condicionamientos, y se embarca en la aventura en la que construye su propia historia en ejercicio de su libertad. Eugenio Fernández⁸⁰² señala con acierto, que en la definición del conatus, Spinoza destaca el deseo de permanencia como un intento de duración implícito en el ser real que integra la temporalidad en el seno del ser.

Fernández destaca las implicaciones políticas y metafísicas de la potencia en relación con la razón y enumera siete evidencias de la presencia de la temporalidad en la filosofía de Spinoza, destacando el nuevo modelo del tiempo como coeficiente de la realidad dotada de movimiento, en un Spinoza que corrige con esta consideración realista de la temporalidad, las interpretaciones de su momento, en el racionalismo que hace del tiempo una coordenada exterior a la realidad, como manifestación de una ideología en que la secuencia de los acontecimientos viene impuesta de manera lineal, y enfocada a la consecución de un ordenamiento previo, frente al cual la multiplicidad tiene que ajustarse.

Fernández enumera elementos en el sistema de Spinoza, que muestran una novedosa concepción de la temporalidad. Tal temporalidad ha quedado evidenciada como determinante en Spinoza, que habla de causa y no de efectos. Por tanto en Spinoza, la secuencia causal necesita de un tiempo irreversible y real en el que los efectos que aparecen sean tomados como causas y enfocados hacia el futuro. Eugenio Fernández descubre que la idea de temporalidad en Spinoza le sirvió para realizar estudios históricos sobre el pueblo hebreo y para realizar conexiones entre la religión y la política. En tal sentido Extraño máximas, como generalizaciones de los hechos que descubre y que narra, siempre con

⁸⁰¹ Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.76.

⁸⁰² Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.475.

afanes pedagógicos y formativos, como hace específicamente en el TTP. El recurso y la preferencia que manifiesta hacia las definiciones genéticas, muestra el gusto por las consideraciones histórico causales, tomando en cuenta la productividad, que en la segunda etapa madura de su pensamiento, se enfoca ya en la multitud de los modos. Finalmente Eugenio Fernández⁸⁰³ destaca la magnitud y constancia del proyecto de Spinoza en que con el concepto de libre necesidad, se camina a través de los pares tradicionalmente opuestos hacia la liberación del hombre en un progreso continuo que si bien tiende a infinito, se ubica materialmente en el tiempo.

Esta consideración del tiempo sirve como refuerzo a la tesis de Antonio Negri en que se separan dos momentos en el pensamiento de Spinoza⁸⁰⁴, porque mientras en la primera etapa utópica de su pensamiento el tiempo se deshace como ente de razón, en la segunda toma la importancia constructiva de una imaginación poética. Al principio y como auxiliar de la imaginación, en los momentos en que se habla de la imaginación como forma de conocimiento desvirtuado y alejado de una realidad sellada y determinada, a la cual el sujeto de conocimiento no puede más que adaptarse, en actitud sumisa de respeto; mientras que en la segunda etapa, en que se ha descubierto la posibilidad constructiva de la imaginación y se ha evidenciado el movimiento, en el seno esencial del ser como tendencia, vemos al tiempo tomar la consistencia de la realidad. Ahora no se trata de una realidad sellada, sino de destacar en la segunda etapa de la *Ética* y en el pensamiento político, las funciones constitutivas de la potencia modal y el papel de la imaginación con la que hay que contar, ahora, en que se tiene en cuenta la perspectiva para las actividades del ser constructivo.

En Spinoza se destaca que el hombre es siempre constructivo, aunque lo veamos drogarse, suicidarse y embarcarse en proyectos de auto destrucción. Todo esto sucede cuando su imaginación se corrompe y buscando la expresión de su esencia individual; los espejismos de la cultura lo vuelven contra su propia naturaleza y lo sumergen en el absurdo de trabajar para su autodestrucción.

⁸⁰³ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.475.

⁸⁰⁴ Negri, Antonio, *La Anomalía Salvaje*, Editorial Anthropos, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Metropolitana de Iztapalapa, México, 1993, p. 38.

El hecho de que Spinoza haya caracterizado al tiempo como auxiliar de la imaginación, no implica que el tiempo no esté considerado como integrante de la realidad en el sistema. En el filósofo, se procede allanando terreno en que se depuren los presupuestos tradicionales de la cultura, para repensar las categorías convirtiéndolas en útiles a un hombre que necesita de ellas para realizar la comprensión de sí mismo y de su mundo. En este caso se muestra que el mismo filósofo ha resultado transformado y ha variado la visión inicial que tenía de sus categorías fundamentales de análisis.

En Spinoza ciertamente hay un rechazo y una depuración con respecto de una temporalidad externa a la realidad, y a la que ella, de manera estática, estuviera sometida. El tiempo en Spinoza está implícito a nivel de la potencia esencial en que el ser se define como actuación y perfeccionamiento. Un perfeccionamiento que ha de conseguirse en el tiempo y en el cual el movimiento será intrínseco, sin que haya cambio cualitativo o de formas. Cuando se habla de temporalidad exterior a la realidad que la sufre como ocurre en el racionalismo cartesiano, se produce una regresión al infinito en la búsqueda de causas externas que puedan explicar el movimiento de los cuerpos inertes. Según Spinoza esto es un absurdo que no se puede sostener por lo cual defiende la tesis del movimiento intrínseco a la realidad misma.

En estas condiciones de la realidad sustancial, que se expresa en los modos singulares, descansan las características especiales de la utopía realista en Spinoza. Una realidad que está animada por la potencia esencial del conatus, no necesita de estimulantes teleológicos en que se procure su movilidad. La pasión generalizada en el modo singular, por su debilidad estructural, retarda el movimiento esencial que late en el modo y que se manifiesta condicionado por las circunstancias externas en las que frecuentemente se ve reprimido. Pero esa realidad que hace su propio tiempo con sus movimientos de liberación, aunque desviados por la represión en que las circunstancias pueden más que el individuo aislado, es asistida por la razón comprensiva hacia el vencimiento de los obstáculos inmediatos, en una búsqueda de la realización que se guía por la alegría como señalización.

La división que Negri establece en el discurso de Spinoza, resulta abstracta al imponerse sobre un pensador que se negó a aceptar las divisiones. Pero tiene sentido sobre todo cuando se pone atención a la temporalidad en una filosofía que como la de Spinoza permite al ser real, que se exprese en el discurso, y que como un modo de expresión

singular, cambia venciendo limitaciones y se desarrolla en aumento de su potencia como esencia de la realidad. Spinoza ha integrado la temporalidad en el ser de la sustancia y ha puesto el acento de la constitución en el modo como forma limitada de existencia.

5.5.3 *Spinoza y la historia.* Con las utopías los autores utópicos pretenden mover la historia hacia los modelos que proponen en la conciencia de que en ocasiones la historia se estanca. Los estancamientos tienen que ver con la ausencia de movimiento desde lo que es hacia lo que debe de ser en el sentido de la justicia. Cuando se defiende la tesis de que en Spinoza no hay utopía se habla de que en Spinoza no aparece la historia en sentido lineal, sin embargo en Eugenio Fernández se señala que en Spinoza la historia se encuentra implícita en el ser⁸⁰⁵. Spinoza define el ser como ser que se mueve y es causa de su propio desarrollo y cuando define a la sustancia como causa sui en la primera parte de la Ética destaca el movimiento como esencia del ser. La potencia se expresa expandiéndose en el tiempo y venciendo limitaciones en un movimiento que es implícito al ser. Estamos hablando de una interpretación de la causalidad que resulta novedosa y productiva. En Spinoza el ser cuenta con el tiempo, como parte integral de su propia naturaleza cambiante. En el esquema de Spinoza, el tiempo no es coordenada exterior, y sobre todo, no puede serlo en la consideración unificada del ser, en el cual no hay cabida para el dualismo epistemológico que convertiría al pensamiento con el cartesianismo en coordenada extrínseca frente a la naturaleza corporal y extensa. El tiempo está integrado en el ser singularizado de Spinoza, por cuanto este ser sufre transformaciones y tiene una esencia potente, capaz de superar las limitaciones contemporáneas que su singularidad implica necesariamente.

La historia que efectivamente falta en Spinoza, es la historia narración artística que es producto de la imaginación corrompida y que no se preocupa por el conocimiento adecuado de las leyes en que se expresa necesariamente la realidad. La historia que falta en Spinoza es una historia que mira al ser desde afuera y que por lo tanto se aleja de la realidad; una que proviene de la imaginación y que tiene como base la ignorancia, pero lo peor es que esa misma historia, que se cuenta desde el *a priori* de los prejuicios, influye

⁸⁰⁵ Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, p.463-472.

excitando la imaginación colectiva y neutralizando las energías en que la realidad puede ser conocida para la realización de hombre y resto de la naturaleza. Spinoza tiene otra perspectiva del tiempo, en la que no se reconoce la visión moderna y alienante; una perspectiva ontológica que convierte al ser en protagonista de su propia historia, previo proceso pedagógico de des alienación educativa.

La definición de la sustancia como causa de sí, cuenta con el tiempo como coordenada intrínseca de la realidad. En Spinoza, no asistimos a un panorama de materia muerta en el que fuerzas externas determinan el curso de los acontecimientos. El movimiento es intrínseco a la realidad, y el tiempo es una componente necesaria del movimiento. En Kant se considera al tiempo como coordenada subjetivo trascendental de la experiencia interna y con la cual el sujeto trascendental y constructivo kantiano, se enfrenta a la realidad que no puede conocerse, para ubicarla en el plano de las apariciones fenoménicas⁸⁰⁶.

En Spinoza hemos de contar con una sustancia que se produce a sí misma, y que se desarrolla en el tiempo, que es parte constitutiva de su propia esencia en la movilidad que está siempre enfocada positivamente y hacia el futuro. Vemos a Negri, destacar el sentido de la productividad en Spinoza, como sentido positivo en el que nunca hay retroceso:

“Spinoza representa un potencial teórico que a medida que hunde sus raíces en la complejidad del desarrollo capitalista originario, y en la plenitud de su envoltura cultural, se desenvuelve, por tanto, en una dimensión futura, en una determinación que supera los límites del tiempo histórico. La crisis de la utopía de la génesis burguesa, la crisis del mito originario del mercado, punto esencial en la historia de la filosofía moderna, no es en Spinoza retroceso sino salto, avance, proyección futura.

⁸⁰⁶ Para Kant en la Estética trascendental, el tiempo es una coordenada subjetiva y colectiva que es condición a priori de la percepción interna en que el sujeto empírico puede tomar conciencia de sí mismo. Cuando Kant hace del tiempo junto con el espacio las condiciones puras a priori de la experiencia posible en la Estética trascendental, lo describe como condición de la imaginación. La construcción del mundo a nivel imaginativo, depende del tiempo que según Kant demuestra es previo a toda percepción posible mientras que él mismo no puede ser percibido. No considera al tiempo como constitutivo del ser, ya que en Kant, sólo podemos percibir las apariencias del fenómeno, pero no las cosas en sí, que establece como soporte necesario para las percepciones, y extraño al espacio y al tiempo que ha convertido en esquemas previos y propios del sujeto trascendental humano. Véase a Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, [En línea], Disponible en www.infotematica.com.ar , [25/4/2010], p.188.

*La base se descompone y deja libres al sentido de la productividad humana y la materialidad de su esperanza*⁸⁰⁷”.

Una productividad que ha sido fundamentada de manera ontológica en Spinoza, que desconoce a los entes de ficción como parte de la realidad, señalando el contrasentido de esta operación metafísica, y que solo reconoce el derecho a la realidad para establecerse y para ser tomada en cuenta, no puede aceptar la búsqueda de pasados más atractivos y exitosos y se vuelca hacia futuros de plenitud en que se superan los presentes. Esta base ontológica de la positividad en Spinoza puede verse sobre todo en los *Pensamientos Metafísicos*, cuando busca las bases materiales del sistema huyendo de las desviaciones metodológicas que lo llevaron en el TIE a conclusiones idealistas⁸⁰⁸.

En el TIE Spinoza se entusiasma con las capacidades sintéticas y constructivas del método y se olvida de la base ontológica que lo mantiene atado a la realidad que pretende sin dudas transformar para unos planteamientos refrescantes en que la realidad sea llevada a los intereses de ella misma en la conciencia humana que es la que puede medir tales intereses y dirigir por lo tanto las transformaciones generales que sin duda se necesitan. Las concreciones contemporáneas a cada situación histórica devienen obsoletas precisamente en el marco de una concepción dinámica de la realidad en que ha sido definida como «causa» mientras es ella misma la que determina positivamente el discurrir del tiempo. Spinoza en el TIE había llegado a una productividad subjetiva en que el hombre desde su conciencia, podía organizar a la realidad en su desarrollo en la imposición de ordenamientos previos, en que se perfilaba la trascendencia epistemológica que precisamente trataba de superar. En los *Pensamientos Metafísicos*⁸⁰⁹, que fue la única obra que el autor publicó con su firma, critica la división tradicional entre entes reales y de

⁸⁰⁷ Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, p. 32.

⁸⁰⁸ En el TIE Spinoza rechaza la verdad como adecuación en la superación del dualismo y cuando establece que una idea no puede ser causa de un objeto extenso, porque entre lo extenso y lo pensante no hay continuidad. Esto lleva a Spinoza a quedarse encerrado en la idea verdadera sin saber cómo salir del plano del pensamiento. La perplejidad de Spinoza puede notarse en el texto del TIE 107 adonde, después de haber definido a la idea verdadera y a las ideas ficticias, dice que necesitaría tener clara la definición del entendimiento porque si no, no entenderíamos nada y que por otra parte el entendimiento no está claro por sí mismo para abandonar la redacción del TIE y buscar base ontológica en los *Pensamientos Metafísicos*. Ver TIE. OC., p.120.

⁸⁰⁹ Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.232.

razón, mientras anota que la realidad misma no puede dividirse propiamente entre realidad y ficción;

“Es incorrecto dividir el ser en real y de razón. Es fácil de ver cuán inadecuada es aquella división por la que se divide el ser en real y de razón, pues dividen así al ser en ser y no ser, en ser y modo de pensar. No me extraña, sin embargo que los filósofos aferrados a las palabras o a la gramática caigan en semejantes errores, puesto que juzgan las cosas por los nombres y no los nombres por las cosas⁸¹⁰”.

Hay que poner mucho cuidado en no confundir a los entes reales con los entes de razón o con las «quimeras», que según nos dice el filósofo, ni son ni pueden ser efectivos, permaneciendo como parámetros de comparación que no ayudan porque no están conectados con el resto de la realidad y por lo tanto no nos sirven para conocerla, única manera que tenemos para transformarla consecuentemente y ayudarla en su expresión adecuada.

Spinoza llama «quimeras» a las utopías políticas, porque son seres ficticios que no pueden ser percibidos de manera clara y distinta, y porque son solo nombres a los que no corresponde ningún objeto. Las utopías políticas pueden ser consideradas tanto en el orden de las quimeras en la filosofía de Spinoza, como entre los entes de razón que se utilizan para manipular la realidad a conveniencia de los teóricos. Ellas permiten realizar comparaciones que son siempre extrínsecas frente a la sustancia y sus manifestaciones y que por lo tanto no tienen nada que ver con una realidad que tiene en sí misma las leyes de su movimiento y expansión. Según el orden imaginativo que tiene secuencia necesaria en el escolio de la segunda parte de la ética, Spinoza nos habla de la memoria y nos dice:

Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros (2E XVIII)⁸¹¹”.

En el texto Spinoza nos habla del conocimiento imaginativo y de que tenemos ideas inadecuadas de nuestras afecciones, en las cuales hay un conocimiento de las cosas externas y de nuestro cuerpo. Después de haber establecido el contacto con la realidad,

⁸¹⁰ Ibídem, p.232.

⁸¹¹ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.137-138.

Spinoza nos habla de una apertura en la cual nuestra imaginación puede establecerse sobre base material. Por lo tanto, el conocimiento imaginativo, que no puede considerarse falso (superando las contradicciones), reproduce una secuencia que se hace depender de las experiencias individuales e intransferibles. El único peligro sería confundir esa secuencia imaginativa con la secuencia de la producción real en naturaleza.

Spinoza (TP I, 1)⁸¹² dice refiriéndose a las quimeras que no existen ni pueden existir y que en ejercicio de su libertad, los hombres han construido tales quimeras reuniendo a su antojo propiedades que coordinan en una coherencia lógica o ficticia. De estas quimeras no puede haber idea adecuada y por lo tanto coartan el conocimiento de la realidad que necesitamos para liberación y también el conocimiento que como partes de la realidad podemos tener de nosotros mismos.

Vistas así las utopías son construcciones en que un ordenamiento pretende sustituir a otro que está vigente y que ha demostrado sus deficiencias en cuanto a permitir que la realidad evoluciones en base a las tendencias positivas que tienden a expresarse en la historia ontológica en que se expresa el ser. Por esto las utopías que son siempre críticas de un estado de situación no siempre son revolucionarias y positivas. Para que esto ocurra, y aunque un ordenamiento pueda ser más permisivo que otros con respecto a las posibilidades reales de expresión del ser, tendrían que reconocer la variabilidad de los modelos y las eventualidades históricas de los mismos, abriendo el abanico de su movilidad.

5.5.4. *Sueños y revolución.* Las utopías hacen su aparición en la conciencia de la deficiencia de un estado político de situación, son elaboraciones imaginativas que muestran la relación entre los deseos generados por una forma de vida y la posibilidad de saciar esos deseos en la misma forma de vida que los generó. Han sido estudiadas desde diferentes puntos de vista, que comentamos a continuación, para puntualizar ciertos detalles sobre las funciones que realiza la utopía frente a la realidad existente en el momento de la formulación y sobre los correctivos que se han realizado sobre ellas, buscando liberarlas de la carga idealista que implica su postulación.

⁸¹²Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.141.

Hablamos de la carga idealista en el sentido en que se piensa que la trascendencia epistemológica no se puede superar y que para dar un paso de avance, ha de establecerse primero y a nivel del pensamiento, el sentido del progreso. Esto establece de inmediato, un modelo para la evaluación de los presentes y se producen las comparaciones en que la valoración se hace posible mientras que aceptando los modelos nos embarcamos en una repetición de experiencias pasadas. En su artículo sobre las utopías, Sánchez Vázquez⁸¹³ destaca al tiempo como una de las constantes que determinan la carga utópica de un determinado volumen ideológico. La manera de asumir la temporalidad ha sido utilizada en los estudios tradicionales de las utopías para clasificarlas según hagan referencias al momento presente, recuerden una edad de oro pasada, o miren hacia el futuro⁸¹⁴.

En la historia de Occidente, tomando a Platón con su utopía política clásica como punto de referencia, podemos aislar una secuencia que se continúa en las utopías modernas (renacentistas o ilustradas), y llega a las utopías sociales y utopías comunitarias. En los medievales encontramos utopías cristianas de orden práctico, en las que el planteamiento utópico se desarrolla como propuesta de una forma de vida alternativa, frente a lo establecido. Así, según el autor, en todas las utopías se producen tensiones que pueden ser horizontales o verticales, y cuando las alternativas utópicas se colocan en la historia podríamos decir que mueven, en el esquema de la traslación, mientras que si es una utopía lógica que se propone como verdaderamente utópica y sin posibilidades de materialización, la tensión se desarrolla expresivamente, con un aumento de la intensidad del ser existente y realizado, frente al cual la formulación utópica se ha planteado de manera ideal, para que sirva de comparación y con intenciones variadas que dependen de la propuesta utópica. Cuando Vázquez⁸¹⁵ clasifica las utopías en base a los cambios que producen acepta que producen cambios en la realidad, pero utiliza el tiempo como una categoría externa a la sustancia y habla de una realidad que padece las transformaciones en unos cambios que se promueven en el exterior. Para Spinoza la sustancia real no tiene exterior puesto que todo es sustancia, los modos limitados como por ejemplo una determinada estructura política es por su parte expresión de la realidad. Vázquez nos habla de los cambios en la realidad y

⁸¹³ Sánchez Vega., Adolfo, *La utopía del fin de la utopía*, [En línea], Disponible en <http://kmarx.wordpress.com>, [14/06/2011].

⁸¹⁴ *Ibíd.*, p.2.

⁸¹⁵ *Ibíd.*, p.3

dice que consisten en cambios de forma. Lo que llama utopías realizables o tópicas, conllevan según Vázquez⁸¹⁶, cambios estructurales que muestran transformaciones en la esencia de la realidad política. Si aplicamos este parámetro clasificador no encontraríamos en Spinoza nada utópico en que transformaciones a la realidad puedan considerarse como posibles en base a praxis alguna, ya que en Spinoza las esencias no cambian y permanecen en el marco de la sustancia real como expresión suya, más o menos plenas. Si las esencias pudieran cambiar, la realidad pudiera ser diferente de lo que es y esto en Spinoza es imposible en el marco del determinismo general en que las cosas son como son de manera necesaria y gracias a esta eventualidad, podemos conocer y transformar esa realidad de manera práctica. Sólo la ignorancia de la ley puede hacernos pensar que hay cosas contingentes y que se mantienen en un limbo entre lo necesario y lo imposible, por lo cual pensamos que pueden cambiar. Lo que puede pasar efectivamente y según el sistema de Spinoza, es que la esencia logre su plena expresión superando frustraciones en que la realidad se limita.

Las esencias buscan su plenitud expresiva en la existencia, precisamente a partir de las coacciones y limitaciones materiales y que surgen en la interacción de tendencias positivas en que todas buscan realización. La base materialista de Spinoza le permite respetar las formas esenciales del conatus y una forma que pueda transformarse en otra dejaría de ser ella misma vencida ante los factores externos. Vázquez habla de utopías verticales en que no hay cambios estructurales pero la realidad política se mueve a la plenitud de su expresión. Cuando habla de utopías «verticales» se refiere a la posibilidad de considerar utópicas formulaciones que como la de Campanella⁸¹⁷ no presentan propuestas alternativas al orden real de las cosas, sino que asumen la solución establecida de la crisis del capitalismo, como una solución ineludible. Los autoritarismos se aceptan en las formulaciones utópicas como la de Campanella y en la clasificación de Sánchez Vázquez se incluyen las propuestas no alternativas, sino perfeccionadoras de los estados concretizados y las legislaciones establecidas. Pero en Spinoza los autoritarismos representan una constitución defectuosa en que la potencia permanece separada del poder político y el individuo compuesto del Estado no puede expresar la potencia esencial de la multitud. Las

⁸¹⁶ *Ibíd.*, p.4

⁸¹⁷ *Ibíd.*, p.6.

constituciones autoritarias representan el origen esclavo de los constituyentes, y por lo tanto una utopía que represente la perfección del autoritarismo está presentando la máxima expresión de una imperfección política (TP V, 6)⁸¹⁸. En ese sentido Spinoza afirma lo siguiente:

“(...) cuando decimos que el Estado mejor es aquel en el cual los hombres viven en concordia, me refiero no a una vida humana definida por la circulación de la sangre y las demás funciones comunes a todos los animales, sino, sobre todo, por la razón, ánimo y vida del espíritu (TP V, 5). Pero cuando digo que el Estado está instituido para el fin que acabo de exponer, ha de entenderse el que instituye un pueblo libre además, y no el impuesto por un pueblo conquistado en virtud del derecho de guerra. Mientras que, en efecto, un pueblo libre se guía por la esperanza más bien que por el miedo, el que está sometido se guía por el miedo más bien que por la esperanza. Uno intenta cultivar la vida, el otro se contenta con evitar la muerte; uno intenta vivir su vida, el otro soportar al vencedor. Al primero llamo libre, al segundo esclavo (TP V, 6)⁸¹⁹”.

La intención de Spinoza en este texto es separar la concordia y la represión. Los autoritarismos se conectan en Spinoza con los miedos y con la inseguridad, mientras en el texto vemos las diferencias entre las constituciones autoritarias y las democráticas en que la libertad es posible. La paz no asegura con su presencia la superación de las formalidades en que no se tienen en cuenta las tendencias de los miembros integrados de la comunidad. Los autoritarismos tienen su origen en la esclavitud en que la constitución de la sociedad depende del temor y busca la supervivencia de manera natural, pero Spinoza separa esta eventualidad de las constituciones en que se define la forma política en base a la esperanza de realización y mientras se busca vivir una vida más plena. La importancia de esta diferencia establecida por Spinoza está en su rechazo por las dictaduras, mientras defiende la estabilidad de la estructura política, la paz y la concordia, como condición para la funcionalidad genética del Estado, en que se constituyen los hombres y se diseñan sus apetitos. En una dictadura represiva los apetitos no llevan al sujeto a la realización como máxima expresión de su potencia individual y esencial.

⁸¹⁸ Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España.1996, p.173.

⁸¹⁹ *Ibíd.*, p.173.

En el caso de Platón las intenciones están claras, un planteamiento político ideal que define la justicia con su presencia estructural para que las concreciones políticas se midan y para que haya orientación a la hora del cambio político. También para la evaluación de distintas épocas históricas y comparando las estructuras políticas con el modelo que Platón elaboró. Sin embargo cabría que nos preguntáramos si es necesario realizar evaluaciones en base a modelos abstractos de comparación. Por supuesto que hemos de evaluar para caminar por unos derroteros mejor que por otros pero en Spinoza se defiende la idea de que esas evaluaciones se realizan materialmente tal y como las hace el cuerpo, que según Spinoza tiene mucho que enseñarnos. La principalidad de la causa eficiente ha sido suficientemente señalada en Spinoza para llevarnos a evaluaciones que se realicen superando obstáculos y limitaciones a la expresión de la potencia esencial. Algunos autores hablan del naturalismo de Spinoza por su recurso a la causa eficiente en que se sigue el camino natural de la producción. Se ha señalado que en Spinoza el hombre es tratado como un elemento más de la naturaleza olvidando las condiciones especiales del hombre. Pero las especialidades del hombre frente a los otros individuos de la naturaleza no lo sacan del conjunto general de la realidad. Las complicaciones y sutilezas de su fisiología y de su estructura corporal permiten un alma correspondiente más refinada que la que corresponde a cuerpos más sencillos y menos especializados para muchas acciones. El cuerpo humano se desconoce todavía y tiene la clave de la liberación en que podríamos llegar a eliminar la miseria como un objetivo utópico materialista a la manera de Spinoza. Los modelos para la evaluación no son necesarios a nivel corporal ni biológico y decimos biológico, como una complicación de los modelos físicos en que la realidad se explica en base a la eficiencia desplazándose en el tiempo. Para Spinoza los objetivos surgen después del deseo y el deseo es nada menos que la esencia de la realidad.

Con respecto a Platón el hecho de que Sócrates su maestro fuese un crítico de lo establecido sin hablar de alternativas, puede haber motivado el planteamiento utópico que resulta útil en cualquier caso para evidenciar en Platón la unidad entre la ética y la política que todo el pensamiento crítico destaca, aunque en algunos filósofos defensores del estatus quo, se trate de superar la identidad originaria de la realidad política y sociológica asumiéndola desde planos diferentes. Las utopías florecen en épocas de transición y cuando el hombre se tiene que mover; tienen por lo tanto un sentido de orientación que Spinoza

rechaza, precisamente porque «parece orientar» y no orienta, permaneciendo la función en su aspecto negativo de rechazo a lo establecido.

Cuando Sánchez Vázquez⁸²⁰ habla de las utopías del Renacimiento, se concentra en la formulación anabaptista de un paraíso en la tierra y nos pone el ejemplo de una utopía en la que se asume el presente a la manera cristiana que vive la eternidad del instante. De acuerdo con el autor es una utopía que mira con un ojo al presente y con el otro al futuro, y que cuenta con una vertiente práctica revolucionaria en que se rompe la barrera del estado de la situación para entrar en la panacea terrestre de la hermandad cristiana y de la justicia plena. En su texto destaca que en las utopías modernas, que se desarrollaron a partir del Renacimiento, se cuenta con la transformación de lo establecido a partir del desarrollo educativo y cuando el poder de la razón esclarecida, logre vencer la hegemonía del dinero y la violencia. En este caso, el problema estaría, según el autor, en la conformación de una clase dirigente que sería la encargada de la estructuración de un nuevo orden, sustituto, y en las condiciones deseables de su imposición.

En este sentido notamos la manifestación política de la trascendencia idealista en que la razón se establece como restricción del caos que Vázquez menciona como violencia y ambición. En Spinoza contamos con la violencia y no faltan observaciones en sus textos sobre ambiciones humanas que se diferencian por el objeto de esa pasión que se reconoce como generalizada. Pero en Spinoza las pasiones pueden ser canalizadas a perfeccionamiento expresivo de la potencia esencial del ser y la razón está en función de conducir estas pasiones potentes y determinantes de la vida del hombre a la libertad en el Estado. Las utopías que presentan ordenamiento alternativo como objeto de deseo político desconocen el orden real de la naturaleza y representan una motivación al abandono del estudio de esas leyes que representan el poder de la naturaleza y son un auxilio externo de Dios en la lucha del hombre por su liberación.

En Ernst Bloch se busca la función desarrollista de una utopía materialista que tome en cuenta el valor de los sueños que podemos soñar despiertos y que llevan según el autor toda la carga material de las pasiones y la materialidad enfocada a la superación de las barreras a la realización. Bloch estudió las formulaciones utópicas respetando en cada una de ellas la carga revolucionaria que llama «hacia delante» y que tienen según el autor la

⁸²⁰ Ibídem, p.3.

virtud de mover la realidad a partir del hombre que es consciente de sus deficiencias, hacia planos más realizados y superados en que puedan producirse formas más felices de existencia.

En el *Principio Esperanza* de Ernst Bloch (1885-1977)⁸²¹ se revisan todas las formulaciones utópicas que han tenido lugar en Occidente; a partir de la patrística. Este principio utiliza lo que en Spinoza (3E, prop. XII, demostración)⁸²² sería una pasión que depende de la ignorancia y que junta con el miedo se convierte en afecto vehemente frente a una cosa posible.

En Spinoza la posibilidad depende de la ignorancia de la determinación y juega un papel importante en la actividad y en la ética del sujeto humano transformando la realidad y transformándose a sí mismo en base a una pasión que si bien Spinoza se plantea que debe ser controlada, eliminada y llevada a su mínima expresión, resulta imposible de erradicar completamente y con ella hay que contar a la hora de incentivar la actividad del sujeto, Bloch confía en la función revolucionaria de las utopías y según el filósofo, estas fluyen de los sueños soñados despiertos y se detiene como en Spinoza a hablar del cuerpo y de la salud.

El filósofo cuenta con utopías materialmente mediatizadas y que sean capaces de representar las aspiraciones más auténticas del hombre, en el seno de una civilización a donde los deseos son inducidos. Según Bloch⁸²³, San Agustín (340-450 d. C.) presenta una utopía a donde la esperanza se pone en el renacimiento espiritual del hombre, en el seno de la decadencia del Imperio Romano. La ciudad de Dios, se enfrenta así con la ciudad terrenal en una trascendencia que se coloca en el plano utópico, después de la muerte. De acuerdo con Bloch, la *Civitas Dei* es una creación, una obra de arte igual que Platón; y muestra un orden sustituto del orden real, pero no depende de la voluntad de un sabio, como en Platón. La presentación de ese orden trascendente estimula, según Bloch, al desarrollo de la ciudad terrenal. El objetivo utópico social que presenta es el de que el

⁸²¹ Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, Versión del Alemán por Felipe González Vicen, Tomo (II): 1979, p.74.

⁸²² Spinoza, B., *Ética*, Edición Preparada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.279.

⁸²³ Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, Versión del Alemán por Felipe González Vicen, Tomo (II): 1979, p.75.

hombre puede llegar a ser Dios⁸²⁴. Por tanto la utopía en Agustín, no es una utopía en sentido propio, ya que no establece una conexión entre el plano político y el plano de la justicia, sino que representa la metafísica de las emanaciones, a donde la gracia descende inspirando a los hombres a buscar el objetivo. La potencia creadora, sale de Dios transcendente y vuelve a Dios en el hombre que ha habitado la *Civitas Dei*, y ha sido asistido por la gracia descendente como una donación. En Spinoza no se trata de esto y la inmanencia fue su respuesta a la teoría de las emanaciones por las jerarquías que presenta a lo largo de su desarrollo y en la que el ser natural se presenta como carente y solícito. Políticamente esto se traduce en una esclavitud en que la potencia esencial de la multitud se encuentra empobrecida y surgen idolatrías imaginativas que motivan infelicidad. A San Agustín le falta el componente de la planificación utópica, cuyo contenido está en mover la realidad con un sentido preestablecido.

En todo esto cabría formular varias preguntas con respecto al movimiento inducido desde el exterior, sobre una sustancia expresiva en sus modos singulares que tiene por esencia la potencia y el movimiento transformador y a su vez hablar de la trascendencia teológica en que se pone perfección en el Ser supremo y se establecen jerarquías que Spinoza repudia en el marco de su visión democrática. Pero además En Spinoza se supera la división que hay en Agustín de la sociedad a nivel del presente y cuando habla de dos historias paralelas en el establecimiento de una trascendencia política intentando fundamentarla metafísicamente. El dogma del pecado original, lleva a San Agustín a establecer la corrupción eterna de la política mientras identifica el caos psicológico observable, con la estructura misma del ser humano. La política no es constitutiva en Agustín como lo es en Spinoza y San Agustín desconoce la productividad del Estado en sus instituciones para generar en el hombre naturaleza segunda y proceder a su liberación efectiva. El tras mundo de la ciudad de Dios y su paralelismo invencible, hacen de la utopía teológica de San Agustín una estructura infuncional.

⁸²⁴ En este sentido la interpretación que hace Bloch de Agustín, acepta la teoría neoplatónica de las emanaciones y la gracia que activa a los modos y los inspira a buscar su realización, es una gracia descendente que viene de la trascendencia. En Spinoza el ser natural tiene una esencia activa que despliega el movimiento de la realidad en el sentido de la creación. Poner a Dios en los modos humanos, identificando al hombre con Dios, evoca la integración que hace Spinoza de la sustancia en los modos.

Bloch se detiene muy especialmente en el segundo tomo del «Principio Esperanza» en la utopía quiliasta del Abad Joaquín de Fiora (1135-1202)⁸²⁵, planteada en el año 1,200 de la era cristiana. En Fiora se quiere suprimir el Estado y la Iglesia, buscando una nueva luz para el evangelio. En su obra «*De Concordia*» presentó el llamado tercer reino. Lo que sería el reino del espíritu santo, a donde se presenta la utopía política de una democracia mística, sin señores ni clérigos. Esta llegará después de dos etapas previas, a donde se supera la dominación y el temor; el perdón y la gracia, y llegando en la etapa final al amor y plena perfección. Joaquín de Fiora utilizó los textos de Orígenes (185-254 d.C.), y los convirtió en estadios sucesivos de una historia que termina en utopía, mostrando una visión optimista de las sucesiones políticas y asumiendo un desarrollo progresivo automático en el curso de la historia. Thomas Müntzer (1489- 1525)⁸²⁶, en su obra de «*La Fe Inventada*», alaba al cristianismo más auténtico, mientras se burla de la presentación utópica de Fiora. La utopía espiritualista a donde religión se mezcla con política, presentada por Fiora tuvo su impacto en el comunismo agrario de los «diggers» que participaron en el nombre de la utopía en la revolución parlamentaria. El espíritu utopista de Fiora también se hizo presente en los primeros anabaptistas.

En este sentido vemos que el Estado que se supera en la utopía de Fiora, es el gran estado imperial en el que el hombre se encuentra desamparado en una muestra práctica del estado de naturaleza que se propone en los realistas clásicos tanto como en Spinoza. Su ponderación de la vida monástica equivaldría al Estado democrático que Spinoza considera representante de la máxima racionalidad política y que se presenta abierto a las transformaciones que se necesiten para superar los problemas que cada época presente en la historia.

Bloch presenta algunas formulaciones utópicas que pertenecieron a la edad moderna, abandonando el reino espiritual del milenarismo, en estas utopías se esconde la justificación del racionalismo político en que la razón se presenta como instancia de dominación sobre las tensiones de la sociedad que se suponen congénitas. Según Ernst Bloch, Platón y los estoicos habían triunfado sobre las utopías de Joaquín de Fiora y de San

⁸²⁵ Joaquín Fiora, fue abad y monje italiano nacido en Calabria. Autor de la utopía que según Ernst Bloch como una de las más revolucionarias.

⁸²⁶ Thomas Müntzer nació en Solberg, condado de Harz, el mismo lugar donde nació Martín Lutero, en Alemania. Teólogo reformador se cree que tuvo mucha influencia sobre el movimiento anabaptista.

Agustín. Las características generales de estas utopías son la presencia de un fin último y de un objetivo definitivo. Bloch⁸²⁷ utiliza como ejemplos de estas utopías racionales a Tomas Moro (1478-1535)⁸²⁸ y a Tommaso Campanella (1568-1639)⁸²⁹ en cuyos planteamientos utópicos podemos ver armonía social y la presentación de un Estado liberal en Moro o autoritario en Campanella a donde se sustituye el antiguo reino del milenarismo. Bloch reconoce en las utopías de Joaquín de Fiora y los anabaptista la función utópica plena a donde se establece un fin último, ya desde Platón y los estoicos estaba presente la utopía social desarrollada con su formulación política tal y como aparece en Moro y Campanella, pero reconoce en *Fiora* y los anabaptistas una conciencia utópica superior. Moro, Campanella y otros, son influenciados por la utopía de Yambulo.⁸³⁰ En estas utopías modernas se habla de islas mientras Fiora habla de un futuro histórico igual que los profetas. San Agustín habla de una trascendencia frente al espacio tiempo pero Fiora habla de los pobres, como escogidos, que van al paraíso, y constituyen el cuerpo vivo de Cristo. En la sociedad del tercer estamento de Fiora no hay clases sociales y representa la época del comunismo monástico, espíritu libre, consumo general; no hay pecado y el cuerpo se hace alegre, no tiene manchas, y la tierra está cubierta por un mayo espiritual. La amistad libre no es puritana, no hay temor ni servidumbre, no hay Estado ni ley, no hay gobierno, ni clérigos; no es una huída escapada del mundo al más allá. Es este mundo, el de Cristo, democracia mística. Una sociedad de amigos en la que se integra Jesús. Este fue un sueño que se difundió ampliamente porque se conectó con los sueños que el hombre sueña despierto. Este sueño se extendió por Alemania, Rusia, Bohemia, y fue en Bohemia cien años más tardes cuando los anabaptistas alemanas hicieron su formulación utópica del reino de Dios, y puso en marcha las acciones para recibirlo. Entre estas acciones estaban,

⁸²⁷ Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, versión y traducción de Felipe González Vicen, Tomo (II): 1979, p.86.

⁸²⁸ Moro, Tomás, *Utopía*, Alianza Editorial, traducción de Pedro Rodríguez S., Madrid, España, 9ª reimpresión, 1995, 214 pp.

⁸²⁹ Campanella, Tommaso, *La Ciudad del Sol*, Presentación de Chantal López y Omar Cortés, agosto 2006, 37 pp., [En línea], Disponible en <http://www.antorcha.net>, [12/12/11].

⁸³⁰ Yambulo fue un comerciante de la antigua Grecia y a quien se le atribuye la novela utópica, que incluye la descripción más completa de una sociedad comunista. Se cree que Yambulo sirvió de inspiración Campanella y a Moro, a pesar de que este último nació dos siglos después del primero, que bien pudo estar inspirado por el propio Campanella. De la obra original de Yambulo sólo se conservan fragmentos en la biblioteca histórica de Diodoro de Sículo. Ver García Gual, Carlos, «Utopía de Yambulo», Instituto Lucio Anneo Séneca (ILAS), Editor Francisco Lisi Bereterbide, *Suplemento Monográfico Utopía*, Madrid, 2006, 20 pp.

eliminar ricos y eliminar pobres, depurar instituciones destinada al lucro y la explotación. La ciudadanía se decide por la percepción del hombre a la voz interior y al espíritu de fraternidad.

Las utopías quiliásticas o milenaristas, tienen en su esencia el para qué y es independiente de la mitología. Joaquín de Fiora puso el reino de Dios como el primer planteamiento comunista. Podríamos decir que cuando Carlos Marx (1818-1883) escribió la Sociedad Sin Clases, criticó el cristianismo de la servidumbre y del temor, pero Bloch insiste en que hay un cristianismo primitivo abandonado, y toda una historia herética, social, revolucionaria, que se puede extraer de él. Y que mientras la iglesia occidental con su organigrama frustró el espíritu de Fiora, En la iglesia rusa que permitió las sectas y los monacatos, persiste todavía.

Spinoza confía en la religión en que se superan las sectas y las parcialidades nacionales para la liberación del hombre, puesto que desarrolla la obediencia a las instituciones en que se genera nueva naturaleza humana en la armonía social y la piedad revolucionaria. Los elementos cristianos en la base de la utopía revolucionaria pero imaginativa de Fiora son superados en Spinoza que evita la mística por la trascendencia idealista que conlleva y que procura el conocimiento científico de la realidad, pero para colaborar con un hombre que tiene poco tiempo y que es acosado por enfermedades y limitaciones sin fin, en el desamparo de su singularidad. En Bloch se acepta la postulación de modelos del hombre en la suposición de una inocencia originaria, y en cierta forma Spinoza estaría de acuerdo. Spinoza redujo las posibilidades de evaluación y abrió los canales de la comprensión de la realidad. La función de una racionalidad no represiva, evitó el recurso a la mística y la apelación a luces divinas que el hombre debía solicitar con detrimento de su autonomía. Su carácter de modo singular expresivo de la realidad sustancial, lo convierte en parte de Dios, cuando busca la liberación de su potencia. Spinoza pensó en una educación racional de índole práctica que se materializara en las instituciones y los procedimientos, porque para Spinoza la ley educa y las instituciones complementan la labor educativa formal, a nivel de la eficiencia.

Con respecto a *La Utopía* de Moro, Bloch señala, que fue canonizado con la intención de eliminar el espíritu revolucionario y epicureísta que latía en su utopía.

Erasmus⁸³¹ trabajó con los textos de Moro y en sus manos estos textos utópicos fueron transformados y su carga utópica minimizada y desviada. Bloch⁸³² considera que Moro fue despojado de su carga comunitaria y revolucionaria e interpretado como un transformador de la iglesia que prefiere la vida monacal a la vida suntuosa del imperio romano. Se perdió con ello la carga utópica y transformadora que tenía según afirma Bloch y convierte a Moro en un reformador de la Iglesia. A pesar de la dislocación, se considera actualmente a la utopía de Tomas Moro como la principal descripción moderna del sueño comunista democrático.

Campanella escribió *La Ciudad del Sol* en el polo opuesto a Tomas Moro que representa la utopía del orden social. En el siglo XVII el artesano se ubica en la manufactura de los grandes talleres, los países más progresistas buscan una administración económicas centralizada, a donde el control de la economía sea posible. Políticamente se recurre a un poder monárquico central. En 1623 Campanella escribió su *Civitas Solis* según los intereses de la burguesía, que coinciden con las monarquías. Presenta una utopía autoritaria y burocrática, de orden, inspectores, señores y un «Papa» soberano del mundo. De América tomó la forma del Imperio Inca y el historiador Lewis Mumford⁸³³ dijo que

⁸³¹ De Rotterdam, Erasmo, *Elogio a la Locura*, 66 pp., [en Línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es>, [27/2/2011].

⁸³² Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, Versión del Alemán por Felipe González Vicen, Tomo (II): 1979, 515 pp.

⁸³³ En su artículo sobre la utopía, Lewis Mumford (1895-1990) identifica a la ciudad con su organización funcional, con la formulación concreta de las utopías. La construcción de las ciudades con calles planificadas de manera laberíntica, para impedir la penetración del enemigo, o matemáticamente orientadas a los puntos cardinales de acuerdo con los centros reconocidos astronómicamente, convierten a la ciudad en las primeras materializaciones de las utopías de control. Según el autor, las formas de vida previas a la edad de los metales en el neolítico, habían sido superadas y sus desarrollos democráticos se sustituían por las monarquías en que la presencia de los templos y de las murallas constituyeron la plasmación del paraíso en la tierra que iba después a reformularse en las utopías que aparecerían periódicamente en la historia y cada vez que las formas de vida originarias y tribales con su cooperativismo, amenazaban el ordenamiento ideológico y abstracto de control de la ciudad. Según Mumford, Platón racionalizó la realeza, pero sus planteamientos utópicos en los diálogos: *Timeo*, *Critias* o *la República* y las *Leyes*, contaron con una ensoñación de orden abstracto e ideológico, que se había conseguido en las ciudades antiguas y que pusieron freno a la productividad de las comunidades humanas originarias. En este sentido, Mumford concuerda con Spinoza, a pesar de que no lo menciona en su artículo sobre «La utopías, la ciudad y la máquina». Mumford critica las formulaciones utópicas, como manipulaciones de poblaciones a nivel de la literatura política que encubren justificaciones del poder monárquico y autoritario, ya que según él estas formulaciones han evadido las mejores contribuciones humanas al desarrollo de la potencia transformadora de la realidad, en la creatividad, la libertad de condicionamientos, y la espontaneidad lúdica y política.

De acuerdo con Mumford, las distintas formulaciones utópicas no son tan «ideales» como parecería, ya que representan las añoranzas de un ordenamiento cuya funcionalidad para la explotación, ya ha sido probada en el pasado histórico cada vez que las bases democráticas latentes en cada sociedad se rebelan frente a la opresión, en la cual las fuerzas humanas se utilizan por un «dirigente», desde el control del Estado

Campanella era la mezcla entre Platón y Moctezuma. Bloch, señaló que cuando el autor dijo esto es porque *La Ciudad del Sol* presenta un orden parecido al de Platón en *La República*, y porque en Paraguay los jesuitas utilizaron a la *Ciudad del Sol* como modelo para el desarrollo de un Estado artificial. Campanella, según Bloch, les dedicó la *Ciudad del Sol* a Luis XIV y al Cardenal Richelieu para que la fundaran. Esta utopía es la crónica de un viaje a una isla del pacífico, más concretamente a Ceilán.

Entre los utopistas más destacados de la modernidad están Campanella, Francis Bacon y Johan G. Fichte (1762-1814). En ellos podemos observar la presencia de un Estado cerrado que sirve de modelo al que deben adecuarse los Estados reales. En sus comentarios sobre las utopías, Bloch señala que los realistas tuvieron su inspiración política en utopías como la de Campanella que aún siendo utópico, propuso como modelo un Estado autoritario y cerrado en una utopía de subordinación.

En la postulación de la subordinación teológica de campanella podemos observar la identificación que hace el artista utópico de la potencia religiosa y de sus implicaciones políticas. Spinoza ha estudiado las relaciones entre la religión y la política en el TTP, estableciendo la competencia de la religión en la determinación de la obediencia. La utopía de Campanella como representante de las utopías propias de la modernidad se basa en la

soberano, que ha sustituido a la antigua ciudad como base material de las utopías. Las ciudades y las máquinas son, según Mumford, las bases de la dominación que se añora en las utopías con idolatría santificada, pero Mumford cuenta, como Spinoza, con la potencia de la naturaleza expresada en la individualidad humana y habla de la cobardía que representa la utopía cuando evade esa potencia natural capaz de transformar el mundo y que se ha mantenido en la base de las comunidades humanas soportando las estructuras de opresión. Cuando Mumford habla del Estado y su soberanía, cuenta con el Estado represivo en que el poder este monopolizado por una «aristocracia» que coarta los flujos naturales de la potencia humana con mecanismos de represión y pánico. El autor aparenta tener una idea ingenua de la naturaleza humana y de su espontaneidad, la cual parece ser producto de una observación mediatizada por los sentimientos y los afectos. Sus reflexiones, que han sido siempre orgullo del siglo XX, confiesan cierta perplejidad con respecto a lo que él llama «desvío» de las utopías, mientras interpreta estas desviaciones como cobardía frente a lo que hay que hacer en cada momento histórico en ese sentido se pregunta, mientras critica el uso de la posibilidad en la metodología científica de nuestro tiempo, que: «*A través de esta excursión lateral, respetablemente académica, por la utopía ¿no estaremos acercándonos con una prudencia lindante con la cobardía a un área mucho más fecunda, encizañada ahora por el desinterés: el reino que abarca la potencialidad como un aspecto de toda existencia natural, como un atributo dinámico de los organismo vivientes y el proyecto como un constituyente necesario del desarrollo humano racional? Estas categorías constituyen los beneficios adicionales de la literatura utópica, pero son mucho más importantes que los libros que las incorporan*». Existencia natural, atributo dinámico de los organismos vivientes y constituyente necesario para el desarrollo humano racional, son categorías que están implícitas en la utopía materialista de Spinoza, independientemente que hayan sido tratadas, con posterioridad, en la literatura utópica, como lo señala Mumford. Ver a Mumford, Lewis, *La utopía, la ciudad y la máquina*, Cambridge (Massachussets), 1965, 20 pp., [En línea], Disponible en <http://habitat.aq.upm.es> , [12/02/2011].

subordinación, demostrando que la obediencia con la que cuenta no es un factor trascendental en que se construye la integración política para la liberación del hombre. Asumiendo la base neoplatónica de la cultura, Campanella justifica la trascendencia política y teológica en la persona de un papa rey en que la obediencia muestra la carga negativa de la imaginación que le ha dado consistencia.

El neoplatonismo se basa en la trascendencia metafísica en la que la instancia teológica concede realidad a los seres singulares de la naturaleza que la reciben de manera pasiva. Esta pasividad anula teóricamente y a nivel de ideología la participación política cerrando las posibilidades de transformación y perfeccionamiento institucional. La trascendencia se refleja en la postura utópica de Campanella, a partir del autoritarismo político en que el poder se encuentra mal distribuido amenazando la funcionalidad de las instituciones.

El desprecio del cuerpo en la utopía moderna de Campanella identifica su idealismo en que se justifica una distribución desigual de poder en el seno del Estado. El azar con el que cuenta amenaza la actividad científica y aunque dice contar con la ciencia cuenta con zonas de azar y de vacío en que las leyes dejarían de funcionar para el esquema de la realidad y esto detiene el desarrollo de la mentalidad científica que es condición de liberación humana y de superación de supersticiones y temores.

El reconocimiento de la necesidad imperante en lo que Campanella llama «el reino de Dios» mientras el ordenamiento humano depende de la fortuna asegura la discontinuidad establecida en el marco del ser real modificando la continuidad neoplatónica de la que bien pudo haberse extraído la constitución democrática en que el ciudadano al obedecer la ley no supere la obediencia a sí mismo, pero la necesidad que es la potencia del Dios trascendente vence al azar. En la utopía de Campanella se trata de defender un orden que es activo pero al mismo tiempo contingente. Y que cuenta con la astrología y con el fanatismo. La astrología sustituye la ciencia y se habla de las constelaciones que lo regulan todo; se trata de una dictadura de las estrellas. No hay libertades, no hay prohibiciones, es una utopía de total conformismo; de pleno control y de autoritarismo extremo. Saint Simón copió, en Francia, los elementos utópicos de Campanella, mientras que Tomás Moro fue aceptado y reproducido por el federalismo de Robert Owen (1771-1858).

Bloch realiza valoraciones sobre las utopías y las clasifica como partes de la ideología en positivas o negativas según favorezcan la liberación del hombre. Para realizar esta clasificación ha de tener un valor metateórico en que las utopías mismas resulten valoradas, mientras como modelos se utilizan en la historia como parámetro de clasificación. En Spinoza presenciamos también la propuesta de evaluar las alternativas teóricas en orden a su relación con el desarrollo de una naturaleza humana plena, pero en Spinoza la exigencia no implica compromiso con volúmenes cerrados a la manera de los idealismos. Su naturaleza humana singularizada, plural y abierta, representa una seguridad de que no se recurrirá a modelos definitivos en orden a una realidad que en sus manifestaciones limitadas no tiene límites y que se proyecta hacia niveles cada vez más contundentes de desarrollo y de plenitud en felicidad. Los idealistas aceptan la superioridad del pensamiento sobre la extensión y sus modos, lo cual ha impedido a nivel fáctico, que las estructuras corporales sean estudiadas convenientemente en orden al descubrimiento de los mecanismos en base a los que actuamos como humanos en el marco de la naturaleza. Spinoza dijo, en el escolio de la proposición dos (3E II, esc.)⁸³⁴ Que mientras el alma y el cuerpo son la misma cosa, «*nadie sabe lo que puede un cuerpo*». Por lo tanto, este desconocimiento del funcionamiento de nuestro cuerpo, es el responsable de nuestra creencia en la propia libertad, ya que sabemos muy bien lo que queremos, pero no sabemos por qué queremos eso. Porque así como una planta no crece porque quiere dar frutos, nosotros no tenemos un hijo porque lo hayamos soñado, sino que nuestro cuerpo, en base a unos mecanismos perfectos en que se expresa la realidad de Dios, nos pone a soñar lo que tenemos que soñar, para que el cuerpo coordine las funciones para las que está automatizado. Nuestro cuerpo está estructurado en base a unos mecanismos de altamente complejos que no conocemos totalmente. No obstante, en vez de estudiar tales mecanismos con el debido respeto y como manifestación natural en las que el mismo Dios se está expresando, nos concentramos en volúmenes ideológicos de todo tipo y entre ellos los utópicos, descuidando la base material que nos sostiene.

⁸³⁴ Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, p.186.

CAPITULO 6: CONCLUSIONES.

CAPITULO 6: CONCLUSIONES.

“Yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera”

Carta repuesta a Albert Bureo.

La seguridad que Baruch de Spinoza exhibe en esta frase depende de la potencia de la idea verdadera y llama la atención en un momento de abulia intelectual en que el conocimiento filosófico aparece cuestionado y en el que como discurso crítico ha perdido conexión con las instancias materiales. Spinoza es hoy más urgente que nunca porque su pensamiento es una manifestación singular que puntualiza errores que se asumen generalmente en la filosofía representada en los idealismos, en los dualismos que establecen jerarquías, en las metodologías que se desconectan de los contenidos y de las bases ontológicas para concentrarse en la forma.

Esta investigación se ha concentrado en el estudio del pensamiento político de Spinoza, con la intención de destacar a la política como el centro de interés principal del filósofo, en su afán por contribuir a la liberación del hombre alienado y aislado en el seno de la multitud. Además a lo largo de esta investigación destacamos la intención política del autor que camina decididamente a la política en el desarrollo general de su pensamiento. Nuestros principales instrumentos de investigación fueron el TIE como base de una teoría del conocimiento que terminó en idealismo, la primera filosofía política en que se prefigura la conducta como base metafísica y la importancia de los modos singulares en la generación de una naturaleza segunda en que la naturaleza se complementa y se libera. La Ética como indicativo de la política en que el sistema se encamina hacia el infinito nunca terminado de la creatividad humana. En el análisis de sus cartas personales hemos seguido sus preocupaciones y la integración de elementos de su entorno que se vieron en Spinoza ampliamente superados.

Antonio Negri ha probado hasta qué punto Spinoza representa un objeto de estudio pertinente en nuestros días. Su materialismo supera al materialismo clásico que no llega a la determinación dinámica del ser constituyéndose en el tiempo. La concepción materialista de Spinoza cuenta con un ser dinámico y singular que se construye a sí mismo en cuanto que está identificado con la sustancia natural como parte de su esencia potente.

El materialismo de Spinoza se ha separado de todo dualismo que implique trascendencia epistemológica y se ha negado a continuar con la tendencia ideológica que se desarrolló en occidente conjuntamente con la evolución del sistema capitalista. Spinoza como hemos visto a lo largo de esta investigación se aleja de las tendencias idealistas y empiristas tradicionales para centrarse en una filosofía original que supo integrar como síntesis construida con elementos de todas las tendencias de su época. Spinoza cumple plenamente el ideal de su tiempo de aplicar la mecánica a todos los aspectos de interés de la cultura y pudo realizarlo porque en su filosofía no se asumen compromisos teóricos previos. Su originalidad y su valentía le permitieron convertirse en el punto que origina el materialismo contemporáneo que se continúa en el marxismo. Se ha señalado que Spinoza presenta coincidencias con el realismo político de Maquiavelo, mientras el florentino no fundamentó su postura política sobre una base metafísica que le permitiera llegar a la complejidad que encontramos en la filosofía de Spinoza y que se mueve desde la ontología hasta la física, la antropología, la ética y finalmente a la política, dentro de la transparencia del ser materialista.

Spinoza es el fundador de un tipo original de democracia, una democracia no idealizada y materialista en la que la política se inscribe en el marco de la metafísica que se confunde con la ética. El concepto de democracia en Spinoza no debe ser confundido con los otros usos del término democracia que no toman en cuenta la función ética del ser que se construye a sí mismo en las instituciones del Estado. La democracia se presenta en Spinoza como la forma política a donde se alcanza la máxima racionalidad, porque para la clasificación de las formas políticas Spinoza se concentra en la identidad poder-potencia y es en la democracia donde esa identidad se realiza a plenitud.

Para Spinoza todo el sistema filosófico es la búsqueda de la libertad y esta sólo puede encontrarse plenamente en el sistema democrático. Esta libertad no es en Spinoza un libre albedrío, ni la espontaneidad simple de hacer lo que cada uno quiera; los deseos

pueden ser inducidos por un mundo exterior activo que impacta el cuerpo produciendo afecciones que son leídas en el alma a través de desviaciones en ideas inadecuadas y mutiladas generando pasiones en las cuales, cuando buscamos la realización de nuestra esencia no acertamos necesariamente. La libertad para Spinoza es la esencia del hombre y por lo tanto la libertad se concibe como la realización de su *conatus* y la autonomía en la cual el individuo humano se convierte en activo. Lograr esa libertad es el objetivo del Estado y el Estado democrático es el más racional entre todos.

La racionalidad en Spinoza merece también una puntualización adecuada porque es tradicional considerar a la razón como una instancia superior y trascendente con respecto al resto de la psicología, que se presenta caótica y que necesita de un ordenamiento superimpuesto. La noción de racionalidad en Spinoza no tiene ese sentido tan característico de occidente y originario de Platón. Para el filósofo holandés la racionalidad es una parte de la mente humana y por lo tanto una parte de la naturaleza, aunque entre en el esquema a través del hombre y mira por el interés humano primordialmente. Sin estar enfrentada con el resto de la naturaleza humana ni con la naturaleza en general la razón en Spinoza colabora con los apetitos y facilita la realización de la esencia singular. Es simplemente una prolongación de la regulación natural a la que el hombre tiene acceso exclusivo y por lo tanto decir racional en Spinoza quiere decir comprensible, inteligible y reconoce en la racionalidad ventajas para el desarrollo de la naturaleza humana. La razón en Spinoza no es una razón impositiva, dictatorial, opuesta al caos, sino una razón útil que ayuda al hombre a obtener su libertad como bien supremo que puede ser alcanzado tan sólo en el Estado. Spinoza reconoce la esclavitud originaria del ser humano dentro de los esquemas naturales y por tanto, piensa que el hombre no puede ser libre sino es en el Estado.

A través de la filosofía política de Spinoza podemos analizar el esquema de relaciones internacionales entre los Estados, porque según Spinoza las relaciones interestatales reproducen el estado de naturaleza en el cual cada individuo busca sus propios objetivos y domina sobre los débiles para extenderse en su individualidad. La definición de la potencia en Spinoza nos lleva a revisar los esquemas armamentistas contemporáneos que no pueden suplantar la integración de potencias que revela la perfección ontológica en Spinoza. Temas como la crítica al intervencionismo de Estados pueden ser líneas de investigación que se abren a través de los planteamientos de la

filosofía política de Spinoza permitiendo revisar conceptos que se utilizan tradicionalmente de manera superficial. La identificación de la potencia con el derecho que tiene su origen en el estado de naturaleza depende de la integración de las potencias individuales en el seno de la entidad estatal.

Para Spinoza la sociabilidad es natural al hombre que en sí mismo como individuo representa la integración de muchas individualidades que se organizan en torno a un objetivo común, y esta sociabilidad intrínseca y ontológica, convierte al hombre en un ser que busca asociaciones de manera natural y siguiendo la tendencia de su esencia hacia la plenitud y la perfección. Spinoza criticó la teleología y la desmitificó como una manipulación que se realiza a través de la cultura por parte de las instancias de poder, sin embargo cuenta con los objetivos que son los que dan sentido a la individualidad.

Spinoza no es individualista aunque cuenta con un sistema de la realidad que se expresa a través de las individualidades de creciente complejidad. El individualismo tradicional se encuentra con la necesidad de establecer relaciones sobre unidades recalcitrantes de difícil integración, convirtiendo las crisis políticas y económicas en partes del ser. En tal sentido los teóricos individualistas se han visto obligado a recurrir a absolutismos políticos o se resignan a la anarquía. Sin embargo en Spinoza esto no ocurre porque Spinoza no cuenta con individuos como súbditos del Estado sino con integraciones naturales de hombres, que si se ven impedidas por esquemas pasionales a donde los puntos comunes no se ven, esos impedimentos pueden ser superados a través de las instituciones del Estado. Sólo así se logra un flujo de potencia comunitaria que se identifica con el poder del Estado y en este sentido cuando los hombres obedecen a la ley se obedecen a ellos mismos y cuando protegen la ley protegen sus ventajas.

Spinoza ofrece una visión constitutiva de la metafísica en la que el ser se construye a sí mismo en un proceso de superación material de limitaciones. Los límites que han de ser superados son los límites de la singularidad por lo cual los materialistas a partir de Spinoza consideran que la existencia es la que condiciona la esencia y la que traza la norma para que la esencia actúe en consecuencia y supere las condiciones externas que la frenan. En Spinoza la negación no es real porque las limitaciones se producen con los cruces complejos de positivities.

Spinoza no tiene en cuenta las virtudes personales y pone el acento en las virtudes públicas dentro de una ética plenamente política donde lo que importa es lo que el hombre hace. Es decir que no se trata de una ética de la intención que se desentiende de la valoración y que pone el acento en la actuación. La seguridad es la virtud del Estado y un Estado podrá ser evaluado como superior a otro en la medida en que ofrezca a sus ciudadanos más seguridad en el reconocimiento de las singularidades específicas de cada uno de sus ciudadanos.

Spinoza no es un legalista político y considera que la ley es el resultado de la potencia de la multitud que superando obstáculos planifica su desarrollo y su expansión. Sin embargo el filósofo piensa que cualquier voluntad individual tiene que ceder ante la ley. En su Tratado Político trata de eliminar todos los obstáculos al flujo de la voluntad de la multitud.

Spinoza representa una voz disidente frente a la ideología capitalista cerrando los dualismos que ella abrió y eliminando trascendencias por las que pueda pasar la opresión absolutista o en la que pueda desarrollarse una red de mediaciones tan compleja que impidan que el ser se desarrolle en su singularidad y rompa sus barreras limitativas. En ese sentido, el filósofo holandés reaccionó contra la filosofía cartesiana al igual que Leibniz y según Deleuze para poder superar las coordenadas de esta filosofía recurrieron al concepto de expresión. Gracias a este concepto pudieron resolver algunos problemas que Descartes había dejado abiertos y que no permitían una filosofía revolucionaria que recuperara para la naturaleza la atención que merecía después de la revolución científica de Galileo Galilei y las nuevas metodologías experimentales de Francis Bacon. El concepto de expresión les permitió además superar el dualismo y toda la perplejidad que este dualismo había traído a la cultura después de la superación de la escolástica, que siguiendo los compromisos dogmáticos ponían la realidad en la trascendencia teológica. A Spinoza le preocupaba la presentación de la realidad en René Descartes como una posibilidad que Dios como instancia trascendente había escogido. De no haber intervenido Spinoza y atacado la tesis cartesiana hubiéramos tenido que aceptar una legalidad natural que aunque es la que es pudo haber sido otra. Sobre esta base voluntariosa e insostenible las investigaciones científicas se hubieran visto limitadas y coartada la mentalidad científica en que se buscan explicaciones para los acontecimientos que descubren leyes fijas sobre las que podemos

trabajar. La aplicación universal de la mecánica a todos los esquemas de interés humano incluyendo la psicología, la ética y la política, pudo lograrse gracias a la superación de la metafísica cartesiana en que se separa voluntad y entendimiento y esto logró limitar los enjuiciamientos mientras se desarrollaba la investigación de causas eficientes para desarrollo de la mentalidad científica y la superación de idolatrías. Y sólo Spinoza logró hacerlo a través del recurso a la idea del ser unívoco cuya existencia es necesaria y cuya libertad no consiste en haber podido ser otra cosa de lo que es, sino en ser lo que es de manera autónoma. Esto le permitió llegar a una política a donde el Estado tiene voluntad no impositiva y a una idea de libertad que no significa desobediencia civil sino que es una libertad que sólo se obtiene dentro de la obediencia de la ley. La ley civil por ayudar al hombre ejercer sus derechos naturales es también un subconjunto de la naturaleza.

El racionalismo de Spinoza puede definirse como la base del racionalismo contemporáneo que podemos definir como una nueva racionalidad materialista productiva y complementaria de la realidad que se presenta carente en la forma contemporánea de existencia, una racionalidad que está al servicio del hombre para guiarlo hacia el cumplimiento de sus deseos de realización. Spinoza puede ser contrastado con las deontologías de estilo kantiano en que se habla de una acción que tiene que ser explicada sin el recurso a la búsqueda de objetivos. La irracionalidad de esta postura en que fines y medios son desconectados ideológicamente ha sido señalada en A. MacIntyre. Para Spinoza la racionalidad asume a la imaginación y de ella emanan metas que unifican los apetitos humanos para la integración de los esfuerzos individuales en totalidades de diverso grado de complejidad en las que el derecho crece con la potencia.

De acuerdo con los diferentes temas investigados y argumentados a lo largo de esta tesis doctoral acerca de la Realidad y Utopía del pensamiento político de Spinoza podemos afirmar que:

1º) Spinoza representa una postura filosófica singular y única que constituye una ejemplificación de su propio nominalismo conceptual y de su realismo de base ontológica en que se pone el acento en las realidades singulares. Spinoza mismo es una singularidad filosófica que no puede con propiedad ser clasificada como correspondiente a ninguna clase entre las que componen las clasificaciones tradicionales de las posturas filosóficas en la historia y no se inscribe en ningún movimiento filosófico generalizado. Su aportación

reafirma sus concepciones de base en que se asume que todo es verdadero mientras podemos aspirar a verdades cada vez más completas superando la parcialidad de la limitación y sin contar con un cierre definitivo en una Verdad terminada.

2º) Spinoza no es un realista político o por lo menos el concepto de realismo político le queda estrecho y desajustado. Tiene puntos comunes con los realistas de su siglo pero no es un mecanicista al estilo clásico puesto que para Spinoza la materia es una expresión de la realidad potente que tiende naturalmente a su propia expansión y realización progresiva. Los realistas políticos al estilo de Hobbes son realistas por oposición a los políticos utópicos que ingresan en la política con una idea previa de lo que debe ser y en base a esa idea proponen una serie de instituciones en las cuales una organización previa termina imponiéndose sobre una realidad pasiva. En ocasiones se considera que Spinoza es realista porque critica expresamente en los tratados políticos a los pensadores utópicos que diseñan las instituciones basándose en quimeras. En este sentido Spinoza parte de lo que es pero se distancia de los filósofos realistas ya que estos legislan para lo que es mientras Spinoza legisla para transformar lo que es y con miras a la obtención de la libertad que no está en el punto de partida dentro de un mundo transformable.

La importancia que le da Spinoza a la causalidad eficiente dentro de los esquemas de transformación pueden sugerir su ubicación dentro de los esquemas realistas pero el deseo consciente en el filósofo implica un objetivo aunque ese deseo funciona como una causalidad eficiente, que es la que puede explicar las transformaciones reales y materiales que Spinoza se propone. Esto significa que es realista pero no puede ser ubicado dentro del realismo político al estilo de Hobbes.

3º) No es racionalista en el sentido clásico del término y no puede ubicarse en ningún racionalismo de ninguna época previa o posterior a su contribución. Spinoza inaugura un nuevo tipo de racionalidad que se conecta con todas las funciones psíquicas humanas y a su vez extiende las redes hacia el cuerpo con las consideraciones de la imaginación sugiriendo una línea de investigación en que se implican actividades científicas como las que se desarrollan en la psicología y en la medicina, lo cual ha impactado en el curso de la filosofía de la era contemporánea.

4º) El pensamiento político de Spinoza es utópico pero no podemos hablar de un sentido utópico en el sentido tradicional porque mientras las utopías son idealista en el sentido de ser utilizadas para poner distancia trascendente del pensamiento con respecto a lo corporal, en Spinoza se plantea la dinámica de la existencia abierta en un concepto de infinito actual que lo convierte en novedoso dentro de la historia de la filosofía. Spinoza es utópico porque plantea una forma de vida como deseable para el desarrollo de la naturaleza humana. La forma de vida que propone no es un orden sustituto del ordenamiento vigente, sino una forma abierta al infinito que tiene su punto de partida en cualquier estructura política de facto y ofrece los parámetros específicos para el perfeccionamiento de esa forma política y no de otra en un ejemplo de utopía con base materialista.

Descubrir en Spinoza una utopía política es importante porque la presencia de una tendencia utópica lo separa del realismo político de su tiempo con el que ha sido confundido de manera frecuente. La filosofía de Spinoza trasciende lo dado y apunta hacia una superación del ser tal y como es dado, en una trascendencia no vertical sino materialista que busca la plenitud del ser. En la primera etapa de su filosofía se inscribe en una tendencia utópica humanista heredada del renacimiento en que se da importancia a la inmanencia y tratando de corregir al neoplatonismo que parte de la plenitud del ser trascendente fundamentando el absolutismo político en que el poder trasciende la potencia de la multitud. Con el planteamiento inmanente Spinoza justifica la igualdad política y se encamina a la democracia como lugar de la racionalidad. En este sentido Spinoza fue utópico cuando fundamentó la política igualitaria en la realidad en que la sustancia no trasciende a los modos. Frente al esquema jerárquico del neoplatonismo, a donde hay hombres superiores e inferiores; hombres protegidos y desprotegidos; hombres que trabajan para otros; Spinoza presenta su primera filosofía, como una homologación, sin jerarquías poniendo distancias frente a su realidad efectiva. Y buscando incluir el ser real, en una revalorización que lo tenga en cuenta de manera inmediata.

En la segunda parte de la *Ética* el filósofo se concentra en la potencia creativa y productiva del individual. Se puede considerar utópico en el sentido de que para Spinoza lo dado tiene que ser trascendido en el marco de las instituciones del Estado y cuando el Estado haya sido constituido como un individuo compuesto. Parte de la realidad en sus expresiones singulares y reconoce a Dios en cada una de sus manifestaciones. En ese

sentido está planteando una gerencia del modo que se encuentra frustrado en sus limitaciones y que no puede presentarse en la realidad con toda su potencia. La etapa final de su filosofía en el TP es utópica porque es trascendente respecto a lo dado y si toma en cuenta a la realidad como punto de partida es precisamente para trascenderla. Por lo tanto la filosofía de Spinoza presenta una original formulación utópica porque no presenta un cuadro cerrado a donde la realidad se sustituya por otro ordenamiento. Es una utopía abierta, libertaria, que cuenta con una tendencia como la realidad misma. Spinoza no cuenta con un cuadro organizado y alternativo, que se oponga a lo dado como una oferta. Ni siquiera como una oferta que surja del deseo. Su pensamiento político es utópico además porque tiene una idea de la realidad activa, cambiante, autónoma y capaz de superar los obstáculos que se le presenten mientras cuenta con el papel del Estado para canalizar la realidad en el hombre.

En Spinoza encontramos una fuerte tendencia a la democratización adaptada a todas las estructuras políticas efectivas. Una tendencia democrática a la participación asegura en cada caso el camino interminable de la libertad, mostrando un materialismo activo que cuenta con la actividad de la materia en un ser que se transforma a partir de la causa eficiente.

5º) Spinoza es un filósofo práctico que da importancia a la ética y que rechaza la moralidad. Spinoza considera que la moralidad paraliza la praxis humana y aunque Spinoza critica la teleología tiene como objetivo el desarrollo de la praxis humana de transformación. Para obtener ese objetivo tiene que eliminar el mito teleológico en que se altera el orden natural de la producción. Spinoza se ha propuesto como fin la superación de la teleología que quiere explicarlo todo por el fin, cuando las causas eficientes mueven el fenómeno por caminos fortuitos.

6º) Spinoza buscó la perfección humana a través de la perfección política, pero mostró con sus investigaciones que para lograr ese perfeccionamiento hay que olvidarse de evaluaciones y aceptar con respeto las cosas como son par a poderlas mejorar.

7º) Spinoza concede al hombre un papel central dentro de su filosofía pero para hacerlo criticó rudamente el antropocentrismo, ubicando correctamente un amor al hombre tradicionalmente mal entendido por los que promueven el antropocentrismo que no

respetaron al hombre en su naturaleza y que no lo estudiaron en su fenomenología para contribuir con su liberación.

8º) En su filosofía política el filósofo mantiene una postura racionalista no represiva, porque defiende la permanencia de la estructura del Estado y la realización de sus objetivos, por encima de los objetivos individuales. Pero esto no puede confundirse con un autoritarismo, ni con una razón de Estado al estilo del iusnaturalismo que presente un Estado trascendente a la comunidad, porque en Spinoza se cuenta con los deseos y con la búsqueda de la utilidad que realiza el individuo compuesto del Estado. Y tiene que contar además con el conatus del Estado para llevarlo convenientemente hacia su realización concreta.

9º) Spinoza expone un nuevo concepto de realidad dinámica que supera los conceptos utilizados en la modernidad sobre la realidad. En Spinoza la realidad es singular y abierta, activa y autónoma. La concepción de la realidad en Spinoza supera las formulaciones mecanicistas e idealistas sobre la realidad.

10º) Para Spinoza la naturaleza se toma en cuenta de manera especial tratando de rescatarla de las marginaciones teóricas que ha sufrido en el desarrollo de una tradición que tiende a la trascendencia. Con este rescate la filosofía ayuda a la plenitud de la naturaleza señalando la contribución humana en el proceso de deterioro y destacando la presencia de una tendencia afirmativa que busca plenitud y que no puede detenerse sin causar deformidades y peligros. Las aportaciones de Spinoza llamando la atención hacia el respeto por el ser natural y su tendencia positiva son en nuestros días de gran utilidad por el descuido a que se encuentra sometida la naturaleza reducida a factor de la producción. Las reflexiones de la ontología de Spinoza señalan al hombre un camino de integración con la naturaleza en que puede conocerse y alcanzar los objetivos de realización a que según Spinoza tiene derecho.

11º) Spinoza defiende la democracia como la forma política racional en que se consigue la integración plena de la potencia de la multitud con el poder político. Las formas políticas en Spinoza no son extrínsecas con respecto al hombre individual que se integra en la multitud y formando parte del cuerpo social. Porque en Spinoza el Estado tiene funciones productivas por lo cual sustituye en su filosofía la metafísica tradicional. Es el Estado el que produce al hombre y los resultados dependen de la finura del legislador que sabe

interpretar las necesidades y los objetivos del individuo compuesto de su Estado. La estabilidad y la permanencia de esa entidad es la que cuenta para que se produzcan seres humanos en el marco de los muros estatales. Por esto para Spinoza el Estado es una entidad que tiene sus propios objetivos que en la democracia coinciden con los objetivos de la totalidad de la multitud. Esa idea de multitud habla de los objetivos individuales integrados en un interés colectivo que los abarca y los toma en cuenta.

12º) La filosofía de Spinoza es afirmativa y positiva desde el momento en que no contempla la negatividad. Para Spinoza sólo el ser es y no entiende las divisiones tradicionales en la metafísica en que el ser se divide en real y de razón. Pero esta afirmación de su filosofía que sólo acepta lo positivo no puede confundirse con un positivismo en que los hechos se acepten tal y como están. La superación de la dialéctica en Spinoza constituye uno de los puntos clave de su filosofía y tiene repercusiones políticas que hemos destacado aquí. Spinoza supera la dialéctica en el mismo sentido en que supera la filosofía moderna y con ello logra la efectiva superación de las contradicciones que considera extrínsecas al ser afirmativo que se afianza en la existencia. Para Spinoza la negación es el límite de la realidad individual y ese límite se produce como efecto de acciones afirmativas y siempre positivas. En Spinoza tenemos un filósofo de acción positiva y de realización que toma en cuenta lo que existe. Considera como los médicos que todo tiene que ser escrupulosamente observado y en este sentido respetado para poder determinar cuáles fueron las leyes que lo llevaron a que sea como es y a que esté como está. Sin embargo esto no quiere decir que Spinoza acepte las cosas como son en cuanto existentes a la manera de los positivistas tradicionales. No es un filósofo conformista sino que cuenta con lo dado para poderlo trascender. Tampoco es intelectualista pero cuenta con el intelecto para el desarrollo de lo real singular y concreto. Considera que el intelecto depende el cuerpo y en este sentido señala un camino de respeto y de observación por lo singular materializado. Abre un camino de superación nuevo frente al intelectualismo que defiende una ascética a donde es el intelecto el que tiene que controlar unas funciones corporales que se consideran ajenas y perjudiciales para el desarrollo del hombre.

13º) Critica a la filosofía pero la ejerce contundentemente, ayudando a la conciencia de sí de la filosofía y liberándola del autoengaño. Además criticó la función de la religión como alienación pero piensa que la religión se necesita para el desarrollo práctico de la vida

diaria en el hombre común y que esta puede colaborar con la función obediencia, la cual es una función política necesaria.

14º) Spinoza realizó importantes anotaciones en el tema de la determinación y de su relación con la libertad humana. Según el filósofo todo está bajo leyes en las que se determina la realidad pero algunas de estas leyes son voluntarias. Descubrió la fusión entre libertad y necesidad, cuando señaló que solamente conociendo las leyes determinantes que afectan todos los microsistemas que componen el sistema general de la realidad puedo decidir el sentido de mis acciones y puedo dirigirme al puerto de mis deseos y sólo en la conciencia plena de la ley que se establece como un límite podemos alcanzar la libertad. El filósofo parte de la identidad necesidad-libertad para establecer el camino de la liberación y soluciona así el problema tradicional del a priori de la liberación en el cual hay que ser libre para liberarse después. La libertad en Spinoza no tiene un contenido organizativo específico sino que significa superación de fronteras y de limitaciones existenciales y coyunturales que se proyectan al infinito.

15º) La educación en Spinoza es un proceso de constitución que sólo puede realizarse a nivel de las instituciones políticas en el Estado. En la educación el hombre se apropia de sí mismo y del resto de la naturaleza conociendo las leyes que se expresan en su propia esencia como producto de la realidad. El hombre debe conocerse y liberarse superando las barreras de sus limitaciones, pero Spinoza cuenta con la organización política para una educación efectiva en que se mezclen la teoría y la práctica, la ciencia y la ética, los métodos de investigación y los contenidos. Rechazó una educación formal en que se producen hombres “cultos” en el marco de Estados divididos en que el poder está desconectado de la potencia de la multitud. Su negativa a participar como docente muestra la importancia que le concede al Estado para la realización de las funciones educativas y constitutivas. El Estado debe canalizar los deseos hacia la felicidad individual y colectiva porque transformar deseos hacia la obtención de la plenitud es producir hombres puesto que la esencia de todo ser es el deseo.

16º) Spinoza supera el plano intelectual para instalarse en el plano de la ética. El intelecto se ubica en el plano de la conducta y la ética toma la relevancia en que la construcción productiva asume el papel principal en la filosofía de Spinoza. La relevancia

de la práctica sobre el intelecto llega al ámbito de la política a donde el ser sobrepasa sus limitaciones a través de un sistema positivo de unificación de potencias en que la razón ayuda al ser en su desarrollo en la búsqueda de la plenitud. Sin embargo la razón no es necesaria en el esquema continuo en que se suman las energías correspondientes a las esencias individuales que tratan de realizarse en el esquema político y que se determinan en base a la pasión. Por eso en Spinoza la religión cumple con una función constructiva en que la obediencia a las instituciones supera el estado de guerra natural en que las potencias más fuertes se imponen sobre los débiles.

17º) Spinoza cuenta con pasiones activas que pueden unificarse determinando pasiones conjuntas a donde el hombre se ve integrado en la multitud. La peligrosidad por la que atraviesa el Estado depende precisamente de esto. Spinoza no es ingenuo ya que su política consiste en un sistema de prevención de peligro en que siempre se está buscando el objetivo utópico de la realización del hombre en el seno del Estado.

18º) Aunque Spinoza forma parte de la filosofía continental europea del siglo XVII pudo complementar su filosofía con una tendencia fuerte hacia el empirismo anglosajón, asimilando elementos del nominalismo que hacen de su filosofía un volumen singular de gran valor en la secuencia de la historia de la filosofía. Esta complementariedad y este respeto por las contribuciones singulares en la historia de la filosofía y esa capacidad de tomar de aquí y de allí todo lo positivo para la liberación del hombre concede a la filosofía de Spinoza la singularidad y el gran valor que tiene en cuanto útil para toda circunstancia en que el hombre ha podido encontrarse a lo largo de la historia.

19º) Spinoza invirtió el principio de causalidad y demostró que para él las cosas singulares dentro del esquema de la existencia son consideradas como causas dentro de un pensamiento progresivo que no busca causas considerando a las cosas como efectos, sino que tiende hacia adelante. Su método por tanto es abierto, sintético y progresivo, adaptable y flexible. Demostró con su investigación que a la realidad hay que observarla antes de lanzarle una metodología específica porque cada realidad tiene un método para ser conocida. Por eso en Spinoza no hay distancia entre la epistemología y la ontología mientras cuenta con métodos constructivos en que la realidad se complementa con la investigación. Puso en ejercicio métodos transformativos y su filosofía es una muestra de la relación entre los instrumentos y la realidad, entre la investigación y la creatividad.

En Spinoza las distintas actividades filosóficas convencionales se encuentran unificadas y fundidas mientras todas están orientadas hacia una visión constructiva de la filosofía en la que se destaca la causa eficiente de una manera materialista. Buscando resultados efectivos en que la realidad resulte transformada.

20º) La libertad es el objetivo de la democracia y la búsqueda de una igualdad de oportunidades que reconoce la desigualdad entre los individuos. Sin embargo su filosofía política no puede confundirse con el liberalismo de John Locke, J.J. Rousseau o J. Stuart Mill. La filosofía política de Spinoza sobrepasa todas estas abstracciones de los utilitaristas en que el bienestar es medible y se determinan cantidades de felicidad. En Spinoza se cuenta con la alegría como un índice metafísico de realización y se cuenta además con las pasiones y con los bienes materiales mientras se tiende hacia un desarrollo integral de la naturaleza humana en el seno del Estado. Esto sobrepasa los planteamientos capitalistas del Estado de bienestar.

21º) Todo el sistema filosófico de Spinoza es filosofía política puesto que está encaminado hacia la realización de la libertad del hombre en el Estado. Además en Spinoza no se pueden separar realmente las diferentes ramas de la filosofía mientras que esto sólo puede hacerse de manera abstracta. Spinoza insiste en unificar todas las áreas de la realidad dentro de un esquema que muestre que están interrelacionadas. Su ontología materialista cuenta con el hombre para la acción transformadora en que se logren formas más plenas de expresión de la realidad. Cuenta con el comportamiento político del hombre como lugar de la más refinada sensibilidad y con la mente compleja que corresponde a un organismo que se desarrolla con gran sutileza y perfección.

La realidad del hombre es la libertad y esa libertad tiene importancia porque el hombre no constituye un imperio aparte de la naturaleza sino que hay que entender al Estado como parte de la naturaleza. Y solamente en el Estado se puede obtener la libertad siendo esta la esencia del hombre en cuanto que realización consciente de su *conatus* o tendencia a la plenitud.

La libertad es el principal objetivo del pensamiento político de Spinoza y el Estado es el lugar de esa liberación que se propone. A diferencia del pensamiento internacionalista que habla de hombres ciudadanos del mundo que pueden ubicarse en cualquier esquema,

Spinoza defiende el Estado como una canalización de la energía positiva del hombre singular en el seno de la multitud. Por lo tanto, Spinoza representa un materialismo revolucionario que cuenta con la actividad implícita en el ser material.

22º) La filosofía de Spinoza representa una revitalización de la política en épocas de internacionalismo. El filósofo propone un internacionalismo que cuenta con el Estado como canalización inmediata de las potencias individuales y sus componentes. Como un individuo al que se estudia ontológicamente que se expresa en una mente y un cuerpo y al cual se pueden aplicar los principios metafísicos que Spinoza mismo ha descubierto modificando legados del período medieval y del renacimiento como el principio de univocidad, el de continuidad o el principio del infinito actual en que toda la realidad queda establecida como un continuo. Estos principios permiten a Spinoza rescatar la dignidad de la naturaleza incluyendo la naturaleza humana y la naturaleza segunda que se expresa en el Estado político para su conocimiento y transformación.

23º) Spinoza conectó la política con la psicología de una manera revolucionaria tomando en cuenta la fuerza de las pasiones y su facultad trascendental en el marco del materialismo. Con esta incidencia en el terreno de la filosofía política el filósofo holandés rompió con los esquemas tradicionales que hablan de crisis y convierten a las características observables de la psicología en características antropológicas sin haberse preocupado por determinar las causas a las que estos fenómenos psicológicos están concatenados necesariamente. Esta determinación científica permite a Spinoza sugerir en la política las prácticas de corrección.

24º) Spinoza aporta una nueva comprensión de la criminalidad dentro del pensamiento occidental porque para Spinoza los criminales son un efecto patológico de una cadena causal que puede ser determinada necesariamente, lo cual abre los caminos de investigación y conduce a la erradicación de la criminalidad en el Estado. El rechazo por las evaluaciones morales y los enjuiciamientos lleva a Spinoza a estimular el desarrollo del pensamiento científico en que la realidad puede ser comprendida para proceder a su liberación en plenitud.

25º) Sus principios ontológicos aplicados a la política lo llevan a criticar el intervencionismo, la migración y llama la atención sobre el Estado para asumir los

problemas que genera en el marco de sus muros y sus instituciones. Spinoza nos llama a no confundir la cooperación internacional con una colonización en que una cultura se imponga por sobre otra en base a su potencia y separa la potencia política del desarrollo armamentista. Llama a depurar las instituciones para que puedan formar ciudadanos libres y felices que puedan moverse por el esquema internacional sin representar cargas y sin producir alternaciones en otros Estados receptores.

26º) Los esquemas del estado de naturaleza y del derecho natural aplicados al esquema internacional nos ayudan a comprender la funcionalidad del Estado en razón inversa de su armamentismo. Spinoza establece el principio de que a más ejército más pasividad en los miembros del cuerpo social y más insuficiente es el Estado que tiene que expandir sus fronteras para poder sobrevivir. En los ejércitos se disimula la verdadera integración de las fuerzas productivas en el seno del Estado y en este sentido Spinoza revisa el concepto de potencia y considera que la intervención de un Estado en otro es una debilidad en vez de una fortaleza. Para Spinoza por lo tanto la capacidad de intervención que se exhibe en el aparato bélico de un Estado no es índice de perfección ontológica.

27º) Spinoza destaca la funcionalidad integradora de la iglesia para la canalización de los esquemas pasionales. El filósofo defiende el principio de que a más ignorancia más iglesia y dado que la ignorancia no puede erradicarse definitivamente no podemos prescindir de la labor integradora de la iglesia. Sin embargo Spinoza considera que la iglesia como poder sectorial tiene que estar por debajo del Estado que es el que salvaguarda los intereses comunes de la multitud. De no hacerlo así la obediencia giraría en torno a objetivos variados según los contenidos de las sectas religiosas que se mueven en el Estado.

Spinoza da mucha importancia al culto exterior y considera que este debe estar homogeneizado por el Estado, siempre teniendo en cuenta que los hombres se mueven por pasiones y con un porcentaje de ignorancia. La libertad de cultos que defiende el filósofo es una libertad de conciencia interior. A Spinoza le importa mucho la apariencia y en este sentido lo interpretamos de frente al aparato publicitario actual que induce conductas desde el exterior y en base a las apariencias y que utiliza símbolos que el filósofo desmitifica como imaginativos y como preámbulos de opresión. Por lo tanto frente al aparato

publicitario y propagandístico Spinoza opone instituciones funcionales en las que se canalice la pasión con toda su fuerza creativa para una educación práctica en que se construya un hombre más pleno y feliz. Spinoza propone una educación centrada en el desarrollo de las habilidades del cuerpo y basada en una investigación científica en la que se investigue lo que puede un cuerpo para la liberación del hombre.

28º) Spinoza ve al Estado como una entidad expansiva con sus objetivos propios, con sus necesidades y deseos. Son los deseos los que actúan como causas eficientes de las acciones y la satisfacción de esos deseos colectivos en el Estado constituye el índice de transformación en que el Estado intensifica la potencia de su esencia en una existencia que permita su expresión plena y contundente. La esencia del Estado es perfectible puesto que es una tendencia a la expresión que busca la propia afirmación. Con esta afirmación ontológica la multitud logra la materialización de la libertad que en el estado de naturaleza no era más que una abstracción. En Spinoza no encontramos nunca modelos cerrados actuando como objetos de deseo, tal y como ocurre en los idealismos o poder separado de la potencia de la multitud, como en los absolutismos materialistas al estilo de Hobbes. Para Spinoza las condiciones físicas y de territorio son muy importantes y se las considera expresión corporal de la singularidad del Estado, esto incluye el saneamiento, el aseo de las ciudades, el cuidado de la vida animal y vegetal. Estos aspectos dentro del Estado son de primera magnitud para el filósofo ya que alma es una interpretación del cuerpo. Esto significa que para Spinoza a pesar de las críticas a las evaluaciones estéticas diciendo que son subjetivas, considera que la estética tiene importancia cuando está conectada con la expansión del ser hacia el aumento de su caudal de potencia.

En Spinoza se entra en el estado civil con una potencia creativa y de realización que actúa como causa eficiente rompiendo las barreras, en este sentido tenemos que contar con la valorización que hace de la potencia como causa eficiente y en la democratización de las estructuras como perfeccionamiento de la forma de ser del Estado.

29) Spinoza le da importancia al intelecto como función liberadora y como praxis de desalienación aunque no es intelectualista porque no desprecia la realidad corporal y la convierte en una expresión de la única naturaleza. Recuperó la potencia creativa de la idea

para restaurar una idea que había sido separada de su propia potencia de actuar en la filosofía dualista. Había que escoger si se le daba importancia a la realidad entendida como idea o al mundo existente. No obstante Spinoza le da importancia a la imaginación considerándola como una mezcla entre la naturaleza corporal y la razón.

Spinoza complementó la metodología instrumental de Descartes y la conectó con una base ontológica. Con esto hace de la ciencia una innovación transformadora del mundo y creadora de naturaleza segunda. Para el filósofo holandés el conocimiento es constructivo porque es generador de realidad y en su método es la realidad misma la que se expresa. En Spinoza el método no le pone condiciones a la realidad sino que es la realidad la que pone el método de su propio desarrollo. No obstante la norma de desarrollo del ser la pone la existencia como limitación de la singularidad. En Spinoza no se acepta lo negativo, sin embargo las limitaciones de lo individual se consideran como la indicación de lo que hay que superar.

Para Spinoza la permanencia de una forma política es un objetivo que hay que asumir para evitar contingencias en las que se prolongue la esclavitud del hombre. De manera positiva el filósofo busca la superación de las frustraciones, en un perfeccionamiento del modo que se presenta formalizado en la estructura del Estado.

La filosofía política de Spinoza es una filosofía de coordinación positiva que confía en la confluencia natural de intereses colectivos en la que todas las individualidades estatales resulten beneficiadas en el concierto de las naciones. Se trata de integraciones ontológicas con estructuras legales que constituyen su esencia en que se expresan los deseos esenciales de la multitud. De modo que la propuesta del filósofo es una integración de respeto que fluye desde la base individual hacia la colectividad.

En conclusión podemos establecer que hasta que la potencia no llegue al poder del Estado este es un ser disecado con vida ficticia. Un fósil que se desconecta de su propia potencia de actuar, y los ciudadanos de ese Estado se encuentran enajenados de su propia vida en un letargo. Spinoza muestra esto en el ejercicio de su realismo descriptivo y pretende comparar la idea adecuada del Estado con lo que podríamos llamar «ficciones fácticas». El hombre se libera cuando deja de padecer de su propia imaginación.

ANEXO 1: BIBLIOGRAFIA.

ANEXO 1: BIBLIOGRAFÍA

A. LIBROS Y CAPÍTULOS DE LIBROS

Alain, E. A. C., *Spinoza*, Marbot Ediciones, Barcelona, España, Traducción de Maité Serpa, 2007, 172 pp.

Alberdi, Ricardo, «Evolución de la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad», en *Propiedad y Conflicto en la España en Crisis*, Documentación Social, Revista de estudios sociales y de sociología aplicada, No.40, 1980, Caritas Españolas, 1980, 226 pp.

Albiac, Gabriel, *La Sinagoga Vacía*, Ed. Hiparión, S. L. Madrid, España, 1987, 567 pp.

Allendesalazar, Mercedes, *Spinoza, filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. 1988, 127 pp.

Almendros González, M. A., «Religión y Política en el Tratado Teológico Político», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 123-171.

Alquié, Ferdinand, *Nature et Verité dans la Philosophie de Spinoza*, Les Cours de Sorbonne, CDU, 1965.

Aranda Martínez, Francisco, «La libertad en Spinoza», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 205-222.

Aristóteles, *La política*, Cuarta 4ª Edición, Panamericana, Colombia, 1997, 236 pp.

Bayle, Pierre, *Escritos Sobre Spinoza y el spinozismo*, Trotta, Madrid, 2010, 227 pp.

Belaval, Yvon (dir.), *Historia de la Filosofía*, Editores Siglo XXI, 2ª Edición en Castellano, Madrid, España, 1978, 377 pp.

Beltrán, Miquel, «Spinoza la Simultaneidad de los Tres Géneros de Conocimiento», en *Anales del Seminario de Metafísica*, Editorial Complutense, Madrid, No.28, 1994, p.320-330.

Blanco Echauri, J., «La Política Como Gobierno de las Pasiones», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.359-377.

Bloch, Ernst, *El Principio Esperanza*, Aguilar, Madrid, Versión del Alemán por Felipe González Vicens, Tomo (II): 1979, 515 pp.

Blom, H.W., «Los Afectos del Gobierno», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.379-394.

Borges, Jorge Luis, «La Lotería de Babilonia», en *Ficciones*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2009, 218 pp.

Bove, Laurent, «Lenguaje-Poder: El Envite de la Interpretación», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.101-112.

Bruno, Giordano, *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, Traducción de Angel J. Cappelletti, Biblioteca de Iniciación Filosófica, 2ª Edición, Ediciones Aguilar S.A., Argentina, 1981, 103 pp.

Carvajal Cordón, J., «El Tiempo y la Economía Afectiva en Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.23-30.

¹ Cassirer, Ernst, *El problema del Conocimiento*, Vol. II, Fondo de Cultura Económica (FCE), Vol. II, México, 1999, p.9.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, 5ª Edición, Fondo de Cultura Económica (FCE), México, 1967, 196 pp.

Chauí, Marilena, «Spinoza: Poder y Libertad», en *La Filosofía Política Moderna*, De Hobbes a Marx, Atilio Boron, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2000, p.111-141.

Chauí, Marilena, «¿Imperium o Moderatio?», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.31-55.

Chauí, Marilena, *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Traducción de Florencia Gómez, Buenos Aires, Argentina, 2004, 336 pp.

Cohén, E., Diana, «Acerca de la Posibilidad de un Imposible», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.133-146.

Damasio, Antonio, *En Busca de Spinoza*, Crítica, S. L., Barcelona, 2010, 334 pp.

Damasio, Antonio, *El Error de Descartes*, Crítica, S. L., Barcelona, 2010, 344 pp.

Deaño, Alfredo, *Introducción a la lógica formal*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, 424 pp.

De la Cámara, M^a Luisa, «La Admiración, Una Distracción de la Mente», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.225-238.

De la Cámara, M^a Luisa, «Spinoza y la Sociedad Civil», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.163-187.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Filosofía Práctica*, Fabula Tus Ques Editores, Traducción de Antonio Escohotado, Barcelona, España. 2001, 158 pp.

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Muchnik Editores, Traducción de H. Vogel, Barcelona, España, 1975, 335 pp.

De Pablos Escalante, R., «Los Efectos Políticos de la Verdad: Hacia una Genealogía Spinozista», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.113-132.

Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza Editorial, Madrid, España, en combinación con La Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, Traducción de Risieri Frondizi, 1995, 172 pp.

Descartes, René, *Discurso del Método*, Editorial Panamericana, Bogotá, Colombia, 2002, 137 pp.

Descartes, René, *Traite des passions II*, Art. 86. Ediciones Completas de Adam y Tannery Vol. XI p.392.

Dilthey, Wilhelm, *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México-Buenos Aires, Versión de Eugenio Imaz, 1947, 493 pp.

Domínguez, Atilano, *Spinoza y España*, Actas del congreso internacional sobre Relaciones entre Spinoza y España (Almagro, 5-7.11.1992), Universidad de Castilla-La Mancha (Colección Estudios nº 20), Murcia 1994; 348 pp.

Domínguez, Atilano, *Biografías de Spinoza (comp.)*, Alianza Editorial, Madrid, España, 1995, 297 pp.

Domínguez, Atilano, *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, 1^a Edición, Biblioteca Filosófica, Ediciones de Orto, Madrid, España, 1995, 94 pp.

Domínguez, Atilano, «Kant y Spinoza: Dos Modelos de Ética», en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, Coord. Julián Carvajal Córdón, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca, 1999, p.93- 115.

Domínguez, Atilano, «Amor y Deseo en Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p. 239-261.

Duran Forero, R., «La *Simpatheia* en la Teoría de las Afecciones de Spinoza y el Principio de la Cooperación», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.395-404.

Espinosa Antón, F.J., «Metafísica y Concepción de la Historia en Spinoza», en *Spinoza: De la Física a la Historia*, Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara, Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha, Cuenca 2008, pp.33-47.

Espinosa Antón, F.J., «La Razón Afectiva en Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.67-80.

Espinosa Rubio, Luciano, «Spinoza: Naturaleza y Ecosistema», Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1995, 283 pp.

Espinosa Rubio, L., «Spinoza y el Gobierno Cotidiano de los Afectos», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.81-92.

Fernández, Eugenio, *Potencia y Razón en Baruch de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Departamento de Filosofía I, 1988, 606, pp.

Fernández, E., «De la Compasión a la Piedad: Política de la Generosidad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.263-288.

Ferrater Mora, J., *En el Diccionario de Filosofía*, 6ª Edición. Alianza Editorial, Madrid, España. 1982. (1): 1-882.

Ferrater Mora, J., *En el Diccionario de Filosofía*, 6ª Edición. Alianza Editorial, Madrid, España. 1982. (3):1837-2747.

Ferrater Mora, J., *En el Diccionario de Filosofía*. 6ª Edición. Alianza Editorial, Madrid, España, 1982, (4) 2749-3589.

Feuer, Lewis Samuel, *Spinoza and the rise of liberalism*, Transaction Inc., New Brunswick, New Jersey, 1987, 323 pp.

Galcerán Huguet, M., «Spinoza o la Metafísica de la Libertad Frente a la Potencia del Libre Pensamiento», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.245-266.

Gálvez, Javier, «Conocimiento y Dios en Spinoza», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 223-234.

García del Campo, J.P., «Multitud e Individuo Compuesto», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.15-36.

García del Campo, J.P., «Spinoza y el Libertinismo Político», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 1995, 12, p.33-56

García del Campo, Pedro J., *Spinoza o la Libertad*, Ediciones de Intervención Cultural, Montesinos, España, 2008, 200 pp.

García Norro, J.J., «Las Pasiones Intelectuales, ¿Una Incongruencia Cartesiana?», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.509-520.

Gómez Delgado, J. M^a, «El Dios de los filósofos», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 177-196.

Grassi, Paola, «Virtus Imaginandi contra Vitium Imaginandi», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.147-156.

Grocio, Hugo, *De Iure Belly ac Pacis*, Versión Española, Madrid, Reus, 1930, I., Cap.10, 10.

Gueroult. Martial, *Spinoza, I Dieu (Ethique I)*, Aubier-Montaigne, 13, Qua Conti, Paris, 1968, 621 pp.

Gueroult, M. y Ferdinand Alquié, *Cahiers de Royaumont*, Minuit, 1990.

Guillemeau, Evelyne, «El Paradigma Pendular en la Teoría Spinozista de los Afectos», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.93-106.

Hampshire, Stuart, *Spinoza*, Alianza Universidad, Alianza Editorial S.A., Madrid, España, versión española de Vidal Peña, 1982, 170 pp.

Hampshire, Stuart., *Spinoza*, Alianza Editorial, Madrid, España, traducción de Carmen García Trevijano y J.A. Lorente, 1988, 255 pp.

Hartnack, Justus, *Wittgenstein y la Filosofía Contemporánea*, Editorial Ariel, Barcelona, España, 1977.

Hartnack, Justus, *Breve Historia de la Filosofía*, Traducción de José Antonio Lorente, Cátedra S.A., Madrid, 1981, p.22.

Hartnack, Justus, *Teoría del Conocimiento de Kant*, 4ª Edición, Ediciones Cátedra, S. A., Madrid, España, 1983, 163 pp.

Hegel, Federico. *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Sexta Edición, 1999, Impreso en Madrid, España, 471 pp.

Henry, Michel, *La felicidad de Spinoza*, Ediciones la Cebra, Buenos Aires, Argentina, Traducción de Axel Cherniasky, 2008, 190 pp.

Hugo Groccio. *Del Derecho de la Guerra y la Paz*, Traducción Jaime Torrubiano, Madrid Clásicos Jurídicos, 1918-19, 4 Volúmenes.

Hume, David, *Tratado de La Naturaleza Humana*, Editorial Porrúa, México, 1985, 405 pp.

Iglesias, M., «Los Afectos Como Fundamento del Orden Político una Confrontación entre Rorty y Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.541-554.

Illuminati, Augusto, «Obligación, Obediencia, Multitud en el Pensamiento Político de Spinoza», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.189-198.

Iovchuk, M.T., Oizerman, T.I., Schipanov, *Historia de la Filosofía*, Tomo I Cap. V, Traducido del ruso por Arnaldo Azzati, Editorial Progreso, Moscú, 1978, p.168-174.

Iovchuk, M.T, Oizerman, T.I., Schipanov, E. I. Y., *Historia de la Filosofía*, Historia de la filosofía marxista leninista y su lucha contra la filosofía burguesa, Traducido del ruso por Arnaldo Azzati, Editorial Progreso, Moscú, 1978, Tomo I, 510 pp., Tomo II, 454 pp.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Vol. I. Ediciones Orbis, S. A., Barcelona, España, 1983, pp.252.

Lagréé, J., «Los Afectos Religiosos y el Amor a la Verdad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.297-311.

Leibniz, Godofredo, *Discurso de Metafísica*, Versión de Julián Marías, Alianza Editorial, Madrid. España. 1994, 135 pp.

León Florido, F., «La Sabiduría del Cuerpo», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.157-172.

Lomba, Pedro, «Deus Sive Natura. Algunas Estrategias Discursivas en el Tratado Teológico Político, o de la Soledad de Spinoza», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.353-366.

López, Luis F., «Parte Cuarta de la Ética demostrada según el Orden Geométrico: de la servidumbre humana, o de la fuerza de los efectos», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 197-204.

MacIntyre, Alasdair, *Historia de la Ética*, Ediciones Paidós Ibérica, S. A., Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona, España, 1981, 259 pp.

Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Traducción María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, 2006, 262 pp.

Madanes, Leiser, Hobbes, «Spinoza y el Pusilánime Quijote», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.555-573.

Magnini, Filippo, «Afectos de la Potencia», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.173-185

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, traducción de Edmundo González Blanco, 1ª Edición, Novena reimpresión, Editorial Panamericana, Santafé de Bogotá, Columbia, 2008, 230 pp.

Marcuse, Herbert, *El hombre Unidimensional*, 2ª Edición y 4ª Reimpresión, Ariel, Barcelona, España, 1999, 286 pp.

Martínez, F., José, «Fortuna y Fluctuatio Animi», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.107-117.

Martínez, F., José, «La Contemporaneidad de Espinoza: Resistir a la Crisis», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.37-52.

Matheron, Alexandre, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Editorial De Minuit, Paris, 1969, 647 pp.

McNails Burns, Edgard, *Civilizaciones de Occidente, Su historia y su Cultura*, 13ª Edición, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires Argentina, 1976, 995 pp.

Merleau-Ponty, Maurice, *Lo Visible y lo Invisible*, Seix Barral S.A., Barcelona, Traducción de José Escudé, 1970, 358 pp.

Mirashi, Robert, «La Reflexividad de los Afectos y la Libertad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.119-130.

Moreau, P. F., «El Gobierno de los Afectos y la Cuestión de Estado», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.427-430.

Moreau, P. F., «Nada Hay Más Útil para el Hombre Que el Propio Hombre», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.53-62..

Moro, Tomás, *Utopía*, Alianza Editorial, traducción de Pedro Rodríguez S., Madrid, España, 9ª reimpresión, 1995, 214 pp.

Morollón del Río, Diego, «El Principio del Discurso del Método y del Tratado de la Reforma del Entendimiento», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 173-176.

Navarro Botella, J., «Propiedad y Poder en una Sociedad Desigual», en *Propiedad y Conflicto en la España en Crisis*, Documentación Social, Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada, No. 40, Caritas Españolas, 1980, 226 pp.

Navarro Cordón, J.M. y Tomás Calvo, *Historia de la Filosofía*, Editorial ANAYA, 1983, 237- 382 pp.

Negri, Antonio, *Anomalía Salvaje: Ensayo sobre Poder y Potencia en Baruch de Spinoza*, Anthropos, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, España, en coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, 1993, 382 pp.

Negri, Antonio, *Descartes Político*, Editorial Akal, traducción de Marta Malo de Molina, Madrid, España, 2008, 256 pp.

Nietzsche, Federico. «El Crepúsculo de los ídolos», *En Nietzsche Obras Inmortales*, Edicomunicación, S.A. Barcelona, España. 1985, Tomo I: 204 pp.

Olmo Bau, C., «Obediencia y Desobediencia en la Teoría de los Afectos de Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.313-322.

Peña Echeverría, F. J., *La Filosofía Política de Spinoza*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989, 454 pp.

Peña, Javier, «Uso y Control de los Afectos en la Política», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.431-450.

Pineda, V.M., «Sobre el Concepto Spinoziano de Voluntad», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.187-204.

Pires A., Diogo., «Del Afecto Común a la República», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.345-358.

Platón, *La República*, Ed. Panamericana, Santa Fe de Bogotá, Colombia, 1996, 421 pp.

Rábade Romeo, Sergio, «Función del Cuerpo en la Dinámica Afectiva Pasional», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.205-213.

Rábade Romeo, Sergio, «Necesidad y Contingencia: Razón y Libertad», en *Spinoza: de la Física a la Historia*, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha (UCLM), coord. Julián Carvajal y María Luisa de la Cámara, Cuenca, Castilla La Mancha, España, 2008, p.63-70.

Ramos, Fco. José, «El Envolvimiento: Spinoza y la Práctica de la Sabiduría», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.63-97.

Reijen, M.v., «Spinoza y la Libertad de Pensar, Hablar y Publicar», en *Spinoza Contemporáneo*, Montserrat Galcerán Huguet, Mario Espinoza Pino (editores), Ediciones Tierra de Nadie, 2009, p.83-97.

Ribero Ferreira, M.L., «Spinoza, Descartes y Elisabeth, una misma pregunta sobre el Gobierno de los Afectos», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.495-508.

Rodríguez Donís, M., «Felicidad y Sabiduría, Crítica de lo Sobrenatural en el Theophrastus Redivivus y en el Tractatus Theologico Politicus de Spinoza», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.575-602.

Rousseau, J.J., *El Contrato Social*, Mestas Ediciones Ecolares, S. L., Traducción de Doppelheim, Madrid, 2001, 189 pp.

Scofield, C.I., *Santa Biblia*, versión ampliada Reyna Valera, Leticia Calçada, Traductora, Nashville, Tennessee, U.S.A., 1960 p.1020.

Segura Naya, A., «Significado del laicismo desde las luchas de religión hasta Spinoza», en *Ser y Poder, Spinoza y Los Fundamentos del Laicismo Moderno*, Armando Segura (dir.), Universidad de Granada, 2009, p. 9-121.

Smith, Steven B., *Spinoza y el Libro de la Vida*, Biblioteca Nueva, Traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, España, Traducción de Juan Manuel Forte, 2007, 260 pp.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1988, 425 pp.

Spinoza, Baruch, *Tratado de la Reforma del Entendimiento (TIE)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1988, 346 pp.

Spinoza, Baruch, *Tratado Breve (TB)*, Traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, España, 1990, 284 pp.

Spinoza, Baruch, *Tratado Político (TP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván, Tecnos, Madrid, España, 1996, 139-262 pp.

Spinoza, *Tratado Teológico Político (TTP)*, 3ª Edición, Traducción y Estudio Preliminar de Enrique Tierno Galván. Editorial, Tecnos, Madrid, España, 1988, 5-133 pp.

Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político (TTP)*, Traducción de Julián de Vargas y Antonio Zozaya, Ediciones Folio, Barcelona, 2002, 217 pp.

Spinoza, Baruch, *Ética*, Edición elaborada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, España, 1975, 392 pp.

Spinoza, B., *Principios de Filosofía Cartesiana*, Alianza Editorial, Madrid, España, Traducción de Atilano Domínguez, 1988, p.136-227.

Spinoza, Baruch, *Pensamientos Metafísicos*, Alianza Editorial, Madrid, Traducción de A. Domínguez, 1988, p.229-285.

Spinoza, Baruch, *Biografías de Spinoza*, Atilano Domínguez (Comp.), Alianza Editorial, Madrid, 1995, 297 pp.

Domínguez, Atilano, *Baruch de Spinoza (1632-1677)*, Biblioteca Filosófica, 1ª Edición, Ediciones del Orto, Madrid, España, 1995, p.19-22.

Tatián, Diego, *La Cautela Salvaje*, Pasiones y Políticas en Spinoza, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, Argentina, 2001, 238 pp.

Totaro, Pina, «Nota sobre la Memoria y la Teoría de los Afectos», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.215-221.

Touchard, Jean, *Historia de las Ideas Políticas*, Editorial Tecnos, S.A., Traducción J. Pradera, Madrid, España, 1975, 658 pp.

Vainer, Nicolás, «La Política Como Remedio de la Melancolía», en *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Ed. Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, Trotta, Madrid, 2007, p.463-480.

Weber, Max, «La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo», Introducción y Edición Crítica de Francisco Gil Villegas M., *Fondo de Cultura Económica (FCE)*, México, 2003, p.175-177.

B. ARTÍCULOS DE REVISTAS.

De la Cámara, M. L., «La Doctrina Jurídica de las Obligaciones en el Tratado Político de Spinoza», *Cuadernos del Seminario de Spinoza* No.20, Ciudad Real, Madrid, 2004, 34 pp.

Domínguez, Atilano, «Libertad y Democracia en la Filosofía Política de Spinoza», *Revista de Estudios Políticos*, No.11, Madrid, España, 1979, pp.131-156.

Ezquerria Gómez, J., «Ulises Atado al Mástil (El monarca spinoziano)», *ISEGORÍA*, Revista de Filosofía, Moral y Política No.36, 2007, p.219-238.

Fernández, Eugenio, «Articulación crítica de ontología y política en B Spinoza», *Revista de Filosofía 3 Época*, Vol., IX, No.15, UCM, Madrid., 1996, p.97-126.

García del Campo, J. P., «Spinoza y el libertinismo político», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Servicio de Publicaciones de UCM, Madrid, 12, 1995, pp.33-56.

García Gual, Carlos, «Utopía de Yambulo», Instituto Lucio Anneo Séneca (ILAS), Editor Francisco Lisi Bereterbide, *Suplemento Monográfico Utopía*, Madrid, 2006, 20 pp.

Peña, Vidal, «El materialismo de Spinoza», *Ediciones de la Revista de Occidente*, Editora Nacional, Madrid, España, Cap. V., Sec.3, 1974, 244 pp.

Proust, Françoise, «Potencia y Resistencia», *RIFP, College International de Philosophie*, 1998, pp. 139-152.

Rodríguez Paniagua, J. M., «El Pensamiento Filosófico-Político de Baruch de Spinoza, Notas», *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) No.36, Noviembre-Diciembre, Madrid, 1983 pp. 159-178.

Villaverde Rico, M. J., «Spinoza, Rousseau: Dos Concepciones de Democracia», en *Revista de Estudios políticos* (Nueva Época), Madrid, España, N°.116, abril-junio 2002, pp.85-106.

C. DIRECCIONES DE INTERNET.

Abbagnano, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, [En línea], Disponible en <http://bibliotecaignoria.blogspot.com> [11/8/2007].

Anónimo, *Ética y Política en Aristóteles*, [En línea], Disponible en <http://www.cibernous.com> [17/01/2011].

Abril, Pedro S, *Ética de Aristóteles*, Pedro Simón Abril, Real Academia de Ciencias Morales Y Políticas. Madrid, España. [En línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com> [02/12/2003].

Bacon, Francis: *Novum Organum* 1620, trad. por Clemente Hernando Balmori, Bs. As., Losada, 1949, fragmentos, [En línea], Disponible en <http://isaiasgarde.myfil.es>, [23/2/210].

Barthes, Roland, *Grado Cero de la Escritura*, seguidos de nuevos ensayos críticos, Siglo 21 editores, 1997, p.7., [En línea], Disponible en <http://www.cholonautas.edu.pe>, [12/10/2010].

Beltrán, Miquel, *Spinoza y la Intolerancia en la Holanda del XVII*, [En línea], Disponible en <http://institucional.us.es>, [17/06/12].

Calvino, Juan, *La Institución de la Religión Cristiana*, Libro Segundo, Cap. I: “Todo El Género Humano está Sujeto a la Maldición”, [En línea], Disponible en <http://www.iglesiareformada.com>, [24/06/11].

Campanella, Tommaso, *La Ciudad del Sol*, Presentación de Chantal López y Omar Cortés, agosto 2006, 37 pp., 2, [En línea], Disponible en <http://www.antorcha.net>, [12/12/11].

Currás Rábade, Ángel, «Heidegger: El arduo sosiego del exilio», *Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 12 (12), 1977, p.59-94, [En línea], Disponible en <http://revistas.ucm.es>, [14/6/2011].

De Rotterdam, Erasmo, *Elogio a la Locura*, 66 pp., [en Línea], Disponible en <http://isaiasgarde.myfil.es>, [27/02/2011].

Forte, Juan Manuel, «Historia y Filosofía en la Hermenéutica Bíblica de Spinoza», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol.25 (2008): 313-327. [En línea], Disponible en <http://revistas.ucm.es> [10/11/2010].

Garoz Bejarano, E., «La doctrina de las ideas de Spinoza», *Cuaderno de Materiales*, [En línea], Disponible en <http://www.filosofia.net> [21/07/2009], 15 pp.

González R.-Arnaiz, Graciano, *Los Derechos Humanos*, [En línea], Disponible en <http://fs-morente.filos.ucm.es>, [5/05/2011].

Gueroult, Martial, *Spinoza II L'aimé*, Aubier Montaigne, Paris, 1974, traducido y anotado por Atilano Domínguez, [En línea], Disponible en <http://revista.ucm.es>, [11/10/2010], p.137-144.

Hobbes, Thomas, 1997, *El Estado, Leviatán*, p.5/6. Fondo De Cultura Económica. [En línea]. Disponible en: <http://lectura.ilce.edu.mx> [19/11/2003].

Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Biblioteca del Político, INEP AC, 149 pp., [En línea], Disponible en <http://isaíasgarde.myfil.es> [12/10/2010].

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, [En línea], Disponible en www.infotematica.com.ar, [25/4/2010], p.188.

Leibniz, Gottfried, *Monadología* (1713-1715), Edición Electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de ARCIS, Chile, [En Línea], Disponible en <http://www.Philosophia.cl> [12/10/2008].

Lomba, Joaquín, *La presencia del pensamiento Judío Hispano en la Ética de Spinoza*, p.86-112, [En línea], Disponible en <http://www.raco.cat>, [12/10/2009].

Menéndez, Alberto Relancio, *Spinoza y la Ciencia*, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, España, [En línea], Disponible en <http://www.gobiernodecanarias.org>, [17/7/2010].

Mileant, Alejandro, *La Doctrina Cristiana del Fin del Mundo y la Vida Eterna*, [En línea]. Disponible en <http://fatheralexander.org> [17/01/2011].

Mumford, Lewis, *La utopía, la ciudad y la máquina*, Cambrige (Massachussets), 1965, 20 pp., [En línea], Disponible en <http://habitat.aq.upm.es> [12/2/2011].

Nietzsche, Federico, *Genealogía de la moral, Tratado III*, Ebooket.com, p.35, [En línea], Disponible en <http://www.iade.org.ar>. ; Nietzsche, Federico, *Genealogía de la Moral*, Edaf Editorial, Madrid, 2000.

Peña Echeverría, F.J., «Spinoza: Proyecto filosófico y mediación política», Conferencia pronunciada en el ciclo Spinoza, Sociedad Asturiana de Filosofía, Diciembre de 1977, *Basilisco No.1, marzo-abril*, 1978, p.80-87., [En línea], Disponible en <http://www.fgbueno.es>, [12/10/2010].

Peña García, Vidal, «El materialismo de Spinoza», *Ediciones de la Revista Occidente*, Madrid, España, 1974, Cap.5, acápite 3, p. 9. [En línea], Disponible en <http://www.filosoffa.org>, [12/10/2011].

Sánchez Vega., Adolfo, *La utopía del fin de la utopía*, [En línea], Disponible en <http://kmarx.wordpress.com>, [14/06/2011].

Sanz, Víctor, «Filosofía y Religión en Spinoza», *Estudios Filosóficos*, 132 (1997):217-255, [En línea], Disponible en <http://dspace.unav.es> [17/01/211].

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Traducción de Vidal Peña, Ediciones Orbis, S. A., Editora Nacional, Madrid, 256 pp., [En línea], Disponible en <http://elortiba.galeon.com>, [23/10/210].

Terán, Emiliano, *El Spinoza de Negri: apropiación para una ontología anarquista*, 19 pp., [En línea], disponible en <http://www.sociologando.org.ve>., [12/10/11].

Vega Méndez, Francisco, «Spinoza: Los fundamentos filosóficos del realismo político», *Revista Enfoque*, N° 1, p.91-105, 2009, [En línea], Disponible en <http://dialnet.uniroja.es>, [17/06/2011].